

اجتماع الجيوش الإسلامية

للإمام ابن القيم

مع

بيان موقف ابن القيم من بعض الفرق

إعداد وتحقيق

الدكتور عواد عبد الله المعتق

مكتبة الرشد

الرياض

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ لِلْمُؤَلِّفِ

الطبعة الثانية

١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

© مكتبة الرشد، ١٤١٥ هـ

فهرس مكتبة الملك فهد الوطنية

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر

اجتماع الجيوش الإسلامية/ تحقيق عواد عبدالله المعتيق . - ط ٢.

٠٠٠ ص؛ ٠٠ سم

ردمك ٦ - ٣٧ - ٠١ - ٩٩٦٠

١ - الفرق الإسلامية أ - المعتيق، عواد عبدالله (محقق)

١٥/١٤١٥

ب - العنوان

ديوي ٢٤٥

رقم الإيداع: ١٥/١٤١٥

ردمك : ٦ - ٣٧ - ٠١ - ٩٩٦٠

مكتبة الرشد للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الرياض - طريق الحجاز

ص.ب: ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ هاتف: ٤٥٨٣٧١٢



تلكس: ٤٠٥٧٩٨ فاكس ملي: ٤٥٧٣٣٨١

فرع القصيم بريدة حي الصفرى طريق المدينة

ص.ب: ٢٣٧٦ هاتف ٣٢٤٢٢١٤

فاكس ٣٢٤١٣٥٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى :

﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ . آية (١٠٤) سورة آل عمران

أَصْلُ هَذَا الْكِتَابِ رِسَالَةٌ عَامَّةٌ نَالَ بِهَا الْمُحَقَّقُونَ
دَرَجَةَ التَّكْوِينِ عَامَ ١٤٠٧ هـ

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

موقف ابن القيم من
الجممية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية

إعداد وتحقيق
الدكتور عواد عبد الله المعتق

بسم الله الرحمن الرحيم

— المقدمة —

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد،،

فإن أهمية الدراسة لعقيدة السلف سواء بالكتابة أو التحقيق يرجع إلى أهمية العقيدة نفسها وضرورة العمل الجاد في سبيل العودة بالناس إليها خالصة من ضلالات الفرق والمذاهب الباطلة. وذلك لأمر منها :

١ — أنها هي التي استطاعت أن توحد بين القلوب وتجمع الأمة على هدف واحد وتدفع بها لمحاربة الشرك والضلال، ونشر العدل والحق بين الناس. وأصدق دليل على ذلك عصر صدر الإسلام..

٢ — ما تميزت به عقيدة السلف من الوضوح؛ إذ أنها تتخذ من نصوص الكتاب والسنة قاعدة لها تنطلق منها في التصور والفهم بعيداً عن شبه المعطلين والمؤولين والمشبهين. ٣ — ثم أن في التزام عقيدة السلف اتباع لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وهو سبيل المؤمنين الذين يتلقون كل ما جاء به الرسول ﷺ في إذعان تام دون أن يزيغوا بعقولهم عن هذا الصراط المستقيم.

٤ — أنه ليس هناك ما يوحد بين صفوف المسلمين ويجمع كلمتهم دون أن تتوزعها الأهواء وتتجاذبها الفرق كالعودة إلى عقيدة السلف.

لما ذكرته فقد كان للسلف ومن سار على نهجهم عناية بالعقيدة برزت في جانبين:
الأول : المناظرة لأصحاب الفرق الضالة وإبطال شبهاتهم وكشف حقيقتهم مع التحذير منهم.

الثاني : تأليف الكتب في بيان العقيدة الصحيحة بالإعتماد على الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة والرد على الفرق المخالفة من شيعة وجهمية ومعتزلة ومرجئة وجبرية وغيرها من الفرق المخالفة للعقيدة الصحيحة (عقيدة أهل السنة والجماعة). كالإمام أحمد في مناظراته للمعتزلة، وتأليفه في الرد عليهم مع بيان عقيدة السلف، في كتابيه: السنة، والرد على الزنادقة والجهمية.

والبخاري في كتابه خلف أفعال العباد.

والدارمي: في رده على المريسي، والرد على الجهميه.

وابن منده: في رده على الجهميه، وابن قدامه في كتابيه.

إثبات العلو، ولمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد وغير هؤلاء كثير.

وقد كان من بين الأعلام الذين كتبوا في هذا المجال وناظروا لإحياء السنه وإماتة البدعة، وردوا على الفرق المخالفة لعقيدة السلف — ابن قيم الجوزيه رحمه الله، وله مصنفات في هذا كثيرة، يأتي ذكرها — إن شاء الله — عند ذكر مؤلفاته.

هذا: وعندما أردت الكتابه في موضوع له علاقة بالتخصص وقع اختياري على: موقف هذا الإمام — رحمه الله — من الجهميه والمعتزله والأشاعره والصوفيه، مع تحقيق كتابه اجتماع الجيوش الاسلاميه على غزو المعطله والجهميه.

وقد كان ذلك الإختيار مبنياً على أسباب منها :

الأول: لما كنت في بحث سابق كنت قد إهتممت بموضوع عام وهو موضوع المعتزله وموقف أهل السنه منهم، فأثرت في هذا البحث الإهتمام بموضوع خاص هو بيان عقيدة أهل السنه وتوضيحها بواسطة أحد علمائها الكبار وهو ابن القيم. وذلك ببيان موقفه من الجهميه والمعتزله والأشاعره والصوفيه — مع — تحقيق كتاب له في الرد على بعض هذه الفرق وهو كتاب إجماع الجيوش الاسلاميه على غزو المعطله والجهميه — وقد يظن البعض أن الموضوع أصبح تاريخياً، ولكنني أرى أنه مازال معاصراً إذا نظرنا إلى أهمية بيان العقيدة الاسلاميه التي يجب على المسلمين قاطبة أن يعرفوها بأدلتها وتفصيلاتها.

صحيح أن بعض هذه الفرق قد إنقرضت وأصبحت دراستها أقرب إلى الدراسة التاريخيه منها إلى دراسة العقائد ولكن ينبغي أن نلاحظ أن بعض عقائد هذه الفرق ظلت متوارثه في عقول البعض، بل إن بعض هذه الفرق مازال موجوداً في بعض البلدان الاسلاميه وخصوصاً عند بعض من لا يعرف عقيدة السلف^(١)، وللقضاء على هذه المعتقدات لابد من بيانها مع التحذير منها؛ بأنها من عقائد الفرق المخالفة لعقيدة السلف (عقيدة أهل السنه والجماعه) ليكون أجدى في البعد عنها لأ لا يعتنقها البعض وهو لا يدري.

الثاني : المساهمه في محاربة هذه الفرق كما كان السلف — ومن سار على نهجهم من

(١) انظر: قواعد المنهج السلفي د. مصطفى حلمي — مقدمة الطبعة الثالثه — دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ٢ شارع منشا محرم بك — الاسكندريه.

أئمة الإسلام — يفعلون ذلك، فنرى بين كل فترة وأخرى العلماء يفضحون آراء هذه الفرق ويفندون شبهات أصحابها ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حيى عن بينة.

الثالث : أن ابن القيم ممن له باع في خدمة العقيدة الإسلامية والذب عن السنة وأهلها في عصره، فكتبه جديرة بالاهتمام.

الرابع : أن كتاب اجماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية قد صار مرجعاً لبعض العلماء في بابه ينقلون عنه ويذكرونه في مؤلفاتهم فرأيت أن أبرزه في صورة صحيحة وسليمة قدر المستطاع.

الخامس : أن هذا الكتاب يعتني بجانب عظيم من جوانب العقيدة الإسلامية ألا وهو توحيد الأسماء والصفات وخصوصاً تقرير علو الله تعالى واستوائه على عرشه، والرد على نفاة ذلك من الجهمية والمعتزلة ومن قال بقولهم، كما أنه يحتوي على نصوص من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والأئمة، وهي بحاجة إلى العناية بها وتحقيقها.

السادس : إن هذا الكتاب طبع وفيه أغلاط كثيرة مما دفعني إلى محاولة تصحيح هذه الأغلاط.

السابع : كما أردت في: تحقيق هذا الكتاب المشاركة في تقديم كتاب كامل في موضوعه من تراثنا الإسلامي يخدم العقيدة الإسلامية التي أمست تتجاذبها الأهواء والبدع والشبه المضلة لنعرف من خلالها طريق السلف الصالح في إثبات العقيدة الصحيحة على منهج يرضاه كل مؤمن — إن شاء الله — ألا وهو التمسك بما جاء في الكتاب والسنة فإنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

الثامن : أرجو بهذا العمل إن شاء الله — أولاً وآخراً — وجه الله والدار الآخرة فإن العمل في بيان العقيدة الإسلامية ومحاربة البدع وأهلها وإبراز الكتب التي تخدم تلك العقيدة الصحيحة من الأعمال التي يرجو بها العبد الثواب من الله إذا صلحت نيته.

بعد أن بينت بعض الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع الآن أبين خطة البحث.

خطة البحث :

أما الخطة التي سرت عليها فقد جعلت البحث في جزئين لكل واحد منهما فهارس مستقلة:
الجزء الأول : في بيان موقف ابن القيم من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية.
الجزء الثاني : في دراسة وتحقيق اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية.

الجزء الأول : موقف ابن القيم من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية، وقد جعلته في قسمين قدمت قبلهما بمقدمة عامة بينت فيها أهمية العقيدة وعناية السلف ومن سار على نهجهم بها، ثم بينت أسباب اختيار هذا الموضوع والخطة والمنهج اللذين سرت عليهما وما واجهني من صعوبات أثناء إعداد هذا البحث المتواضع.

القسم الأول : ابن القيم عصره وحياته، وفيه فصلان :
الفصل الأول : عصر ابن القيم — وقد جعلته في ثلاثة مباحث تناولت فيها الحالة السياسية والعلمية والاجتماعية، في عصر ابن القيم وأثرها فيه وفي فكره.

الفصل الثاني : حياته: وجعلته في ست مباحث تناولت فيها:
إسمه، ونسبه، وولادته، وأخلاقه، وطلبه للعلم، وشهادة العلماء له، ومنهجه ومذهبه، وأعماله، ومحنته وصلته بشيخه ابن تيمية، ومدى تأثيره به، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، ثم وفاته.

القسم الثاني : موقف ابن القيم من: الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والصوفية، مع بيان رأيه. وفيه: أربعة فصول قدمت لها بتمهيد في تعريف البدعة، وأقسامها وأسبابها، وأسباب انتشارها، وحكمها.

الفصل الأول : موقف ابن القيم من الجهمية. والكلام في هذا الفصل في مبحثين :

المبحث الأول : في الكلام عن الجهمية ومذهبهم، ورأي أهل السنة فيهم.

المبحث الثاني : موقف ابن القيم من آراء الجهمية. والكلام فيه كما يلي:

أولاً : الأسماء والصفات — عند الجهمية — مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

ثانياً : رأي الجهمية في أفعال العباد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

ثالثاً : رأي الجهمية في علم الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

رابعاً : رأي الجهمية في الإيمان مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

خامساً : قول الجهمية بفناء الجنة والنار مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

الفصل الثاني : موقف ابن القيم من المعتزلة: وفيه تمهيد وخمسة مباحث.
التمهيد : في التعريف بالمعتزلة، ومتى نشأوا؟ ومن إستقوا آرائهم؟! وماهي العوامل التي ساعدت على ظهورهم واشتهارهم؟ وهل هم فرقة أم أكثر؟ مع الإشارة إلى منهجهم وما يجمعون عليه من آراء.

- المبحث الأول** : التوحيد عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث الثاني : العدل عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث الثالث : الوعد والوعيد عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث الرابع : المنزل بين المنزلتين — عند المعتزلة — مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — عند المعتزلة — مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

الفصل الثالث : موقف ابن القيم من الأشاعرة: وفيه تمهيد وست مباحث.
التمهيد : بالتعريف بالأشاعرة وإمامهم وماهي أهم الآراء التي خالفوا فيها أهل السنة؟.

- المبحث الأول** : رأي الأشاعرة في الصفات مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث الثاني : رأي الأشاعرة في أفعال العباد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث الثالث : قول الأشاعرة بجواز التكليف بما لا يُطاق مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الرابع : نفي الأشاعرة الحسن والقبح الذاتي مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

- المبحث الخامس** : قول الأشاعرة بالجواهر الفرد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث السادس : رأي الأشاعرة في تأثير الأسباب في حصول المسببات مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

الفصل الرابع : موقف ابن القيم من الصوفية. وفيه تمهيد وسبعة مباحث :
التمهيد : في التعريف بالتصوف، ومتى نشأ؟ والمراحل التي مر بها، وإتجاهاته، وأهم الآراء التي قال بها أصحاب الإتجاه البدعي التي لا يُقرها الإسلام.

- المبحث الأول** : الحلول عند الصوفية مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث الثاني : قول الصوفية بوحدة الوجود مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الثالث : قول الصوفية بسقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث الرابع : تعبدهم بما لم يشرعه الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث الخامس : تحكيمهم للذوق دون العلم مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث السادس : تفرقتهم بين الحقيقة والشريعة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المبحث السابع : رأي ابن القيم في التصوف، وبم يُدرك؟ مع بيان مصادر علمه الصوفي.

هذا بالنسبة للخطة العامة للبحث.

أما المنهج الذي سرت عليه أثناء إعداد البحث فهو كما يلي:
أولاً : أعرف بالفرقة من هذه الفرق مع الإشارة إلى تاريخ نشأتها ومن أسسها وهل هي فرقة أم أكثر، مع عرض آرائهم بإيجاز.
ثانياً : أذكر رأي الفرقة من هذه الفرق من كتبهم إن تيسر وإلا فمن كتب الفرق والملل النافلة لمذهبهم ولا أكتفي بما نقله ابن القيم عنهم بل أرجع إلى المصادر التي نقل عنها، بعد عرضي لرأيهم: أذكر موقف ابن القيم رحمه الله، ثم أذكر رأيه في المسألة المبحوثة. — وموقفه ورأيه يكونان من كتبه رحمه الله —، قد تعرض بعض الشبهات لهم أعرضها ثم آتني بجواب ابن القيم، أو نقضه لها.
ثالثاً : أقارن بين رأيه ورأي أهل السنة، وأشير إلى ذلك غالباً، فأقول وهو ماعليه أهل السنة.
رابعاً : أنسب الآيات القرآنية إلى مواضعها من السور وأخرج الأحاديث التي تعرض أثناء البحث.
خامساً : إذا عرض علم من الأعلام له أهمية فإنني أترجم له في أول ذكر له.
سادساً : قد أنبه على معاني الكلمات إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

بعد هذا أحب أن أشير إلى أهم الكتب التي استفدت منها في عرض آراء الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والصوفية، وموقف ابن القيم، أما الكتب التي استفدت منها في عرض آراء هذه الفرق — فمنها مايلي:
الفصل لابن حزم، الملل والنحل للشهرستاني، الفرق بين الفرق للبغدادي، المقالات لأبي الحسن الأشعري، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف

للقاضي عبد الجبار جمع ابن منتويه، المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار، المحصول للرازي، الحليه لأبي نعيم، الإبانة لأبي الحسن الأشعري، واللمع له، الإقتصاد في الاعتقاد للغزالي، التمهيد للباقلاني، المواقف للإيجي، فصوص الحكم لابن عربي تهافت الفلاسفة للغزالي.

أما الكتب التي بينت فيها موقف ابن القيم ورأيه فمنها ما يلي:
مدارج السالكين لابن القيم، مختصر الصواعق المرسله له، الكافية الشافية له، إعلام الموقعين له، شفاء العليل: له، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: له، عدة الصابرين له.
هذا ولقد بذلت ما استطعت في عرض آراء هذه الفرق وبيان موقف ابن القيم منها — وقد عانيت أثناء ذلك بعض الصعوبات لقلة كتبهم من جانب، وعدم توفر الموجود منها من جانب آخر وفوق ذلك كله دقة كلامهم وكونه في مسائل عقائدية، وكونهم يعتمدون على العقل، إضافة إلى ذلك كونهم أكثر من فرقة.

كما واجهت صعوبات أثناء بيان موقف ابن القيم رحمه الله من هذه الفرق، لكثرة الآراء التي كنت أبحث عن موقف ابن القيم منها.

هذا هو المنهج الذي سرت عليه وبعض الصعوبات التي قابلتني أثناء إعداد البحث.

الجزء الثاني: دراسة وتحقيق: إجماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: وفيه مدخل وقسمان:

المدخل: وفيه أشرت إلى أهمية هذا الكتاب، والخطة التي اتبعتها.

القسم الأول: في الدراسة.

القسم الثاني: في التحقيق.

ثم بدأت في تحقيق النص :

وسأنتي بيان هذه الخطة، والمنهج الذي سرت عليه أثناء الدراسة والتحقيق، في الجزء الثاني إن شاء الله.

وقد ختمت كل جزء بملخص باللغة الانجليزية ليتيسر لمن لا يجيد اللغة العربية الاستفادة من الكتاب.

وأخيراً: أسأله تعالى أن يتقبل صوابه ويتجاوز عن خطئه إنه سميع مجيب... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الجزء الأول

في بيان موقف ابن القيم من الجهمية والمعتزلة

والأشاعرة والصوفية ورأيه

القسم الأول

إبن القيم حياته ، وعصره

تمهيد :

لعل من الحق القول بأن العصر ومايسوده من تيارات وأحداث لابد وأن يترك أصداءه في حياة العالم ومناحي فكره، ومن ثم رأينا أن نتحدث عن العصر الذي عاش فيه عالمنا ومفكرنا إبن القيم، لتبين أهم الأحداث والتيارات التي تميز بها هذا العصر ومدى مآثرته في حياته وفكره، وعلى هذا فإن حديثنا في هذا القسم سوف يشتمل على فصلين :

الفصل الأول : عصر إبن القيم.

الفصل الثاني : حياته.

الفصل الأول عصر ابن القيم

تمهيد :

سنحاول هنا أن نلقي الضوء على ملامح الحالة السياسية، والعلمية والاجتماعية، في عصر مفكرنا ابن القيم، ونبين مدى أثرها فيه وفي فكره.

المبحث الأول: الحالة السياسية.

لقد وقع في حياة المسلمين—قبيل مولد ابن القيم—حادثان، كان لهما أكبر الأثر في تنبيه المسلمين من رقتهم وغفلتهم، وبعث الروح الدينية — في قلوبهم — من جديد، وهذان الحادثان هما:

- ١ — الحروب الصليبية التي استمرت نحو قرنين من سنة ٤٩٠هـ — ٦٩٠هـ.
- ٢ — هجمات التتار على البلاد الإسلامية التي إنتهت بسقوط بغداد وتدمير الشام وتهديد مصر.

أولاً : الحروب الصليبية :

لقد كان سوء الحالة الاقتصادية في أوربا الدافع الأكبر للزحف على البلاد الإسلامية، لاعتقادهم أنها بلاد الذهب وأن نزيلها لا يلبث أن يغتنى^(١) وبجانب هذا كانت هناك أسباب أخرى أهمها:

إستجداد صاحب القسطنطينية بملوك أوربا، وبالبابا ليخلصوه من الضرائب التي فرضها عليه ملوك السلاجقة، وزعم بعض حجاج بيت المقدس أنهم يلاقون أثناء زيارتهم للأماكن المقدسة سوء معاملة، علماً بأن ما زعموه من سوء المعاملة كله كذب وبهتان^(٢).
لهذه الأسباب إنتهز البابا هذه الشكوى المزعومة فخطب خطبته الشهيرة التي حث فيها ملوك أوروبا على غزو الشرق الإسلامي واشتملت خطبته على ما يلي :

- ١ — تخلص الأراضي المقدسة من الكفر.
- ٢ — تخلص أراضي الإمبراطورية البيزنطية التي إستولى عليها الترك وقتلوا أهلها.
- ٣ — حث الأمراء على توسيع أملاكهم في الشرق الغني بدلاً من تطاحنهم في أراضيهم الفقيرة.

(١) انظر ص ٢٩٤ الإسلام والحضارة العربية، وابن القيم، عصره ومنهجه ص ٢٩.

(٢) انظر ص ٢٩ — ٣٠ ابن القيم — عصره ومنهجه.

وكان النصارى يأخذون الأخبار على علاتها لذا عظم تأثير خطبة البابا في حماسة الكثير منهم فلبوا دعوته وقاموا بالحملة الصليبية الأولى التي إستولوا فيها على الرها والقدس سنة ٤٩١هـ، وقتلوا فيها آلاف من المسلمين، فقد لبثوا يقتلون بالقدس اسبوعاً كاملاً حتى بلغ عدد القتلى من المسلمين في المسجد الأقصى مايزيد على سبعين ألف نفس منهم جماعة كثيرة من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم وغنموا مالايقع عليه الإحصاء.

ويرجع نجاح هذه الحملة إلى ضعف المقاومة التي لاقتها، والسبب في ذلك إضطراب النظام في الدولة الإسلامية^(١).

لم يهنا النصارى — والله الحمد — بهذا النصر فقد هباً الله للمسلمين حكام أقوياء تمكنوا من إسترداد ما استولى عليه الصليبيون، أمثال زنكي الذي استرد الرها سنة ٥٣٩هـ، وصلاح الدين الأيوبي الذي ظهر بيت المقدس منهم سنة ٥٨٣هـ وقد عاملهم أحسن معاملة رغم ما حصل منهم من إجرام عند دخولهم. إستمرت الحروب الصليبية، وكانت آخر محاولة بذلها الصليبيون على يد لويس ملك فرنسا عندما جاء إلى دياط، وقد هُزم في المنصورة وأُخذ أسيراً هو ومن معه من الجنود وظل بها إلى أن إفتدي نفسه هو ومن معه، ثم زين له أخوه الذهاب إلى تونس ومنها إلى مصر والشام فهلك في تونس بمرض أصابه، وبذلك إنتهت الحروب الصليبية^(٢).

ولاشك أن هذه الحروب التي إمتدت من سنة ٤٩٠هـ إلى سنة ٦٩٠هـ قد أثرت على المسلمين ولكنها خلقت في نفوسهم روح الإستبسال والتضحية كما أكسبتهم سمعة طيبة لدى العالم المسيحي، ونفت كل الأقاويل التي تُفترى عليهم من أنهم وثنيون وحيوانات مفترسة^(٣).

ثانياً : هجمات التتار على العالم الإسلامي :

لقد جاء التتار من شمال الصين مغيرين على العالم الإسلامي فأخذوا يستولون على البلاد الإسلامية ويقتلون ويخربون حتى وصلوا إلى بغداد فحاصروها حتى سقطت في أيديهم سنة ٦٥٦هـ على يد هولاكو فقتلوا الخليفة المستعصم بالله وأستباحوا دماء العلماء واستمروا في

(١) خطط الشام ج ١ ص ٢٨٢، ابن قيم الجوزية محمد مسلم غنيمي ص ٣٦، وانظر ص ٣٢ ابن القيم عصره ومنهجه.

(٢) خطط الشام ج ٢ ص ١٣ — ٢٩ (بتصرف)، الكامل في التاريخ لابن الأثير حوادث سنة ٥٨٣هـ.

(٣) انظر ص ٣٥ ابن القيم عصره ومنهجه.

القتل والتدمير وإحراق الكتب ورميها في النهر حتى أصبحت بغداد أثراً بعد عين فقد بلغ القتل ألف وثمانمائة ألف وكسراً^(١)، ولم تقف أطماعهم عند هذا الحد فلقد كان لانتصارهم واستيلائهم على بغداد الأثر الخطير في نفوسهم بصفة عامة، والأثر الأكبر في نفس هولاء بصفة خاصة إذ إمتدت أنظاره إلى الشام وما وراءها^(٢) لذا رأيناه زحف إلى الشام وأمعن في علمائها وشيوخها تقتيلاً فحل الدمار فيها كما حل في بغداد.

ولم يقفوا إلا بعد أن خذلهم الله بهزيمتهم في موقعة «عين جالوت» على يد المماليك بقيادة الملك المظفر قطز^(٣)^(٤) وكانت هذه الهزيمة كافية للقضاء عليهم نهائياً غير أن حالة الضعف التي كانت تعانيها البلاد الإسلامية نتيجة النزاع على السلطة قد شجعتهم على المعاودة، فعادوا إلى حرب المسلمين وكان آخر موقعة معهم حين التقت جيوشهم بقيادة غازان مع جيوش المسلمين بقيادة السلطان الناصر محمد^(٥) بن قلاوون ومعه الخليفة في موقعة مرج الصفر سنة ٧٠٢هـ، على مقربة من حمص فهزم التتار فيها شر هزيمة، ولم تقم لهم قائمة بعد ذلك^(٦).

هذه الحوادث غيرت مجرى التاريخ وأيقظت العالم الإسلامي من سباته العميق، وعلم المسلمون بل وأيقنوا أن الذي أطمع عدوهم وأوقع بهم هذه الكوارث إنما هو إسلام أمرهم إلى الحكام دون مناقشتهم فيما يأتون، ويدعون، ومن يراجع كتب التاريخ في ذلك العصر يجد مواقف مشرفة وقمها العلماء أمام الحكام^(٧). ومن أمثلة ذلك: ماروي أن الظاهر^(٨) بيبرس ظلم

(١) النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٥٠ — الطبعة الأولى — مطبعة دار الكتب المصرية، الإسلام والحضارة العربية ج ١ ص ٣٢٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٠م.

(٢) الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ١٢ ص ١٤٧، تاريخ مختصر الدول لابن العبري ١٩٧، وانظر الأمثال ص ١٢٠.

(٣) النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٧٧.

(٤) هو قطز بن عبد الله العزي، سيف الدين ثالث ملوك الترك المماليك بمصر والشام توفي سنة ٦٥٨هـ وهو في طريق عودته من الشام إلى مصر قتله أتابك عسكره بيبرس. انظر الأعلام ج ٥ ص ٢٠١.

(٥) محمد بن قلاوون بن عبد الله الصالح (أبو الفتح) من كبار ملوك الدولة القلاونية. له آثار عمرانية ضخمة وتاريخ حافل بجلائل الأعمال ولد سنة ٦٨٤هـ وتوفي سنة ٧٤١هـ.

انظر الأعلام ج ٧ ص ١١.

(٦) النجوم الزاهرة ج ٨ ص ١٦٠.

(٧) انظر الأمثال في القرآن ص ١١٨، وابن القيم عصره ومنهجه ص ٣٨ — ٣٩.

(٨) هو بيبرس العلاني البندقداري الصالح ركن الدولة الملك الظاهر: صاحب الفتوحات والأخبار والآثار ولد سنة ٦٢٥هـ وتوفي سنة ٦٧٦هـ في دمشق ودفن بها. انظر الأعلام ج ٢ ص ٧٩.

أهل الشام وأفتاه جماعة بما يوافق هواه فقام الشيخ محيي الدين^(١) النووي في وجهه وأنكر عليه وقال: أفتوك بالباطل^(٢). وقد وقف الشيخ عز الدين^(٣) بن عبد السلام رحمه الله من المماليك مواقف مثل هذه وأكبر^(٤).

وهذه الحرية في معالجة الأمور تجاوزت دائرة الأمور السياسية إلى الحرية الفكرية التي ظهر أثرها في الأبحاث العلمية، ولعل هذا يفسر ذلك الإتجاه الذي سار عليه ابن تيمية وابن القيم من حرية في البحث العلمي^(٥).

المبحث الثاني : الحالة العلمية.

لقد عرف المماليك ما للعلم من قيمة، فعملوا على تشجيع العلوم وقربوا العلماء، وأجزلوا لهم العطاء، إذ أنهم رؤا أن خير ما يضمن لهم البقاء هو تشجيع العلوم والظهور أمام المسلمين بمظهر حماة الإسلام المدافعين عنه، علما وعملاً.

وقد إستجاب العلماء لهذا التشجيع فهبوا لإحياء العلوم بعد النكبة التي قضت على التراث العلمي يوم سقوط بغداد.

وقد كانت دور التعليم موزعة على المساجد، والمدارس، والخوانق، والربط، فمن المساجد مسجد عمرو بن العاص، وجامع ابن طولون، والجامع الأزهر، وجامع الحاكم. ومن المدارس :

(١) المدرسة الصلاحية: ويقال لها الناصرية أسسها السلطان الناصر صلاح الدين بن أيوب سنة ٥٧٢هـ^(٦).

(١) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني النووي الشافعي أبو زكريا، محيي الدين: علامة الفقه والحديث ولد في نوا (من قرى حوران بسورية) وإليها نسبته — سنة ٦٣١هـ وتوفي بها سنة ٦٧٦هـ له مؤلفات منها: تهذيب الأسماء واللغات، ومنهاج الطالبين.

انظر الأعلام ج ٨ ص ١٤٩.

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٦٦.

(٣) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي، الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء

فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد ولد في دمشق سنة ٥٧٧هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ.

انظر طبقات السبكي ج ٥ ص ٨٠ — ١٠٧. الأعلام ج ٤ ص ٢١.

(٤) انظر طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ص ٨٤ — ٨٥ المطبعة الحسينية.

(٥) انظر ابن القيم عصره ومنهجه ص ٣٩ — ٤٠، وابن قيم الجوزية وجهوده في الدرس اللغوي د. طاهر سليمان

حمودة ص ٢٩ — ٣١، دار الجامعات المصرية.

(٦) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ١٤٠ — ١٤١، الخطط للمقريزي ج ٤ ص ١٩٣.

- (٢) المدرسة الكاملية: كانت دار حديث وتمت سنة ٦٣١هـ^(١).
- (٣) المدرسة الظاهرية: تنسب إلى الظاهر بيبرس فتحت سنة ٦٦٢هـ^(٢).
- (٤، ٥) المدرسة المنصورية: والقبه المنصورية. تنسب إلى الملك المنصور قلاوون^(٣).
- (٦) المدرسة الناصرية: أمر بإنشائها السلطان العادل زين الدين^(٤) كتبها ولكنه خلع وعاد السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون إلى ملك مصر فأمر بإتمامها فتمت سنة ٧٠٣هـ^(٥). هذه المدارس كانت في مصر.
- وفي الشام كانت هناك المدرسة الظاهرية في دمشق بناها الملك الظاهر سنة ٦٧٠هـ^(٦). والمدرسة العادلية: داخل دمشق تجاه الظاهرية أمر ببنائها نور الدين محمود بن زنكي، وأول ما أفتتحت للتدريس سنة ٦١٩هـ^(٧). وأما الخوانق والربط فالمراد بها بيوت الصوفية التي يجتمعون بها للعبادة ويشرف عليها العلماء الذين يثبون التعليم وسط من يأوون إليها وقد كانت في عهد المماليك من دور التعليم^(٨).

ورغم هذه النهضة العلمية فإن المجتمع قد استولت عليه عدة أوهام، وأحاطت به جملة معتقدات لا تتفق ومذهب السلف، وذلك بسبب البطش والجبروت والقلقل التي سبقت حياة ابن القيم. فالصوفية قد انتشرت بطرقها بل وأصبحت لها مكانة في المجتمع ودليل ذلك اعتبار الخوانق والربط من دور التعليم. كذلك المؤولة قد إنتشروا من جهمية ومعتزلة وأشاعرة ورافضة وغيرهم من الفرق المخالفة لأهل السنة. ولذا رأينا معظم مؤلفاته رد على هذه الفرق وبيان للحق في المسائل التي خاضوا فيها، كما سيأتي بيانه، عند بيان موقفه من البدع. ومما يؤيد ما ذكرته ما حصل له من الإهانة والسجن عندما جهر بكلمة الحق محاولاً رد الخلف إلى طريق السلف^(٩).

- (١) حسن المحاضره للسيوطي ج ٢ ص ١٤٢.
- (٢) الخطط المقرئية للمقرئ ج ٤ ص ٢١٦ — ٢١٨ مطبعة النيل.
- (٣) الخطط المقرئية ج ٤ ص ٢١٨ — ٢١٩.
- (٤) هو كتبها بن عبد الله المنصوري زين الدين، الملقب بالملك العادل، من ملوك المماليك البحرية. في مصر والشام ولد سنة ٦٣٩هـ وتوفي سنة ٧٠٢هـ — انظر الأعلام ج ٥ ص ٢١٩.
- (٥) الخطط المقرئية ج ٤ ص ٢٢٢.
- (٦) الدارس في تاريخ المدارس ج ١ ص ٣٥٩.
- (٧) الدارس في تاريخ المدارس ج ١ ص ٣٥٩ — ٣٦٢.
- (٨) انظر الخطط المقرئية ج ٤ ص ٢٣٢، ٢٧٦، ٢٩٣ — ٢٩٤، ٢٩٦.
- (٩) انظر: إغائة اللهفان ج ٢ ص ١١٦، ١٦٢، ٢٩٤.
- وإبن القيم من آثاره العلمية أحمد محمود البكري — ص ٤٩، ٥١، ١٢٩ — ١٣١، ١٦٦ — ١٦٦.
- وإبن القيم حياته وآثاره بكر عبد الله أبو زيد ص ٤٣.

المبحث الثالث : الحالة الاجتماعية :

كان الناس في ذلك العصر طبقات ثلاث الحكام، والعلماء، الشعب.
الحكام: وهم طبقة من المماليك أرضت نزعتهما إلى التسلط فاستولت على ملك مصر والشام واستغلت نفوذها فتمتعت بموارد البلاد.
العلماء: وهؤلاء يعتمدون في حياتهم على الله تعالى ثم على الوظائف المسندة إليهم. فهم في حالة فقر وحاجة إلى الحكام — ومع هذا فلم تدفعهم هذه الحاجة إلى الخضوع والإستكانة بل رأينا كثير منهم يصمدون أمام طغيان السلاطين، فكانت لهم هيبة في نفوسهم، ومن هؤلاء مثلاً الشيخ: عز الدين بن عبد السلام الذي لما مات قال الظاهر بيبرس: ما أستقر ملكي إلا الآن. بعد هذه الطبقة تأتي طبقة الشعب التي لاقت العنت لسوء الحالة الاقتصادية^(١).

مما سبق عرضه يتبين أن ابن القيم ولد في عصر سادته الاضطراب الداخلي، والصراع الخارجي، نتيجة الحروب الصليبية، وهجمات التتار، والتنازع على السلطة، ومهما يكن فلقد كان لهذا أثره في يقظة العالم الإسلامي وتحرره فكرياً وازدهار العلوم المختلفة.
وكان لذلك التحرر الفكري، وذلك الإزدهار أثر في سلامة منهجه، وسلوكه مسلماً سوياً بعيداً عن الخرافات والبدع، وجهره بالحق، وجرأته في محاربة الباطل أيّاً كان صاحبه كما سنرى.

(١) انظر: حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ٦٧، وابن القيم عصره ومنهجه ص ٦٣ — ٦٥.

الفصل الثاني حياته

تمهيد :

سيتناول الكلام هنا — إن شاء الله — : إسمه، ونسبه، وولادته، وأخلاقه، وطلبه للعلم، وشهادة العلماء له، ومنهجه، ومذهبه، وأعماله، ومحتته، وصلته بابن تيمية ومدى تأثيره به، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، ثم وفاته.

المبحث الأول : إسمه ونسبه وولادته وأخلاقه :
أولاً : إسمه ونسبه :

هو أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكّي زين الدين الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية، ولقد سُمي بالزرعي نسبة إلى قرية إسمها «زرع» في حوران يطلق عليها الآن «أزرع» وسمي بالدمشقي نسبة إلى دمشق^(١)، واشتهر بابن قيم الجوزية لأن أبوه كان قيماً على مدرسة الجوزية^(٢).

ثانياً : ولادته :

ولد في ٧ صفر سنة ٦٩١هـ على القول الصحيح في دمشق^(٣).

ثالثاً : أخلاقه :

لقد أجمع من ترجم له على أنه كان حسن الخلق لطيف المعاشرة طيب السرية عالي الهمم ثابت الجنان واسع الأفق معدوداً من الأكابر في السمات والصلاح والعلم والفضائل والتهجد والتعب، يقول ابن كثير «وكان حسن القراءة والخلق كثير التودد لايحسد أحداً ولا يؤذيه ولا يستعيبه ولا يحقد عليه، وبالجملّة كان قليل النظر في مجموعة أمور وأحواله والغالب عليه الخير والأخلاق الفاضلة»^(٤).

(١) ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٧، ذيل العبر للذهبي ج ٥ ص ٢٨٢ البداية والنهاية لابن كثير ج ٤ ص ٢٠٢.

(٢) وهي مدرسة بسوق القمح في دمشق تنسب إلى منشئها محيي الدين الحافظ أبو الفرج بن الجوزي الحنبلي المتوفى في بغداد سنة ٥٩٧هـ، ولقد صارت محكمة سنة ١٣٢٧هـ ثم إقفلت حتى فتحها جمعية الإسعاف الخيري وجعلت منها مدرسة لتعليم الأطفال حتى احترقت بعد ذلك في الثورة الفرنسية. انظر تاريخ أدب اللغة العربية ج ٣ ص ٩٩، البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٩٥، روضة المحبين المقدمة.

(٣) الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠، دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٦٨.

(٤) البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٠٢، ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٥٠ وانظر ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص ٣٤.

المبحث الثاني : طلبه للعلم وشهادة العلماء له ومنهجه ومذهبه :
أولاً : طلبه للعلم ورحلته لأجل ذلك :

لقد ابتدأ ابن القيم في طلب العلم وهو في سن السابعة ودليل ذلك المقارنة بين تاريخ ولادته سنة ٦٩١هـ وتاريخ وفاة أحد شيوخه الذين أخذ عنهم، وهو: الشهاب العابر^(١)، المتوفى سنة ٦٩٧هـ، وعلى هذا فيكون بدء السماع وهو في السابعة وهذا يدل على مدى ذكائه ونبوغه ولذا فقد برع في علوم كثيرة: كالتوحيد، وعلم الكلام والتفسير، والحديث، والفقه وأصوله، والفرائض، واللغة، وغيرها.. ولحرصه على طلب العلم فقد إنتقل فترة من الزمن إلى القاهرة لطلبه^(٢).

ثانياً : شهادة العلماء له :

لقد شهد العلماء له بالفضل والتقدم وخدمة العلم والورع. يقول برهان الدين^(٣) الزرعي « ماتحت أديم السماء أوسع علماً منه، دُرّس بالصدقية..... وكتب بخطه مالا يوصف كثرة^(٤) » وقال ابن حجر « كان جرى الجنان واسع العلم..... »^(٥).

وقال ابن رجب — مبيّناً مدى زهده وورعه — « وكان ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى.... وحج مرات كثيرة وجاور بمكة المكرمة وكان أهل مكة يذكرون عنه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمر يتعجب منه^(٦) » وقال ابن كثير في البداية والنهاية^(٧) مثل ذلك.

ثالثاً : منهجه ومذهبه :

أما منهجه فهو منهج السلف تقديم النقل على العقل، وقد تأثر بشيخه ابن تيمية في قوله بتوافق العقل والنقل. وأما مذهبه فهو في العقيدة: على مذهب أهل السنة والجماعة. وفي الفقه: على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لكنّ حفظه منه الإلتباع لما أيده الدليل ونبت التعصب، ودليل ذلك محاربته التقليد، وتنديده بالمقلدة^(٨).

(١) يأتي التعريف به عند ذكر شيوخه إن شاء الله.

(٢) انظر ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨، البداية والنهاية ج ٤ ص ٢٠٢ إغاثة اللهفان ج ١ ص ١٧ وانظر ابن قيم الجوزية ص ٢٧ — ٢٩، ٣٢ — ٣٣.

(٣) لعله ابنه إبراهيم العلامة الفقيه، وسيأتي التعريف به — إن شاء الله — عند ذكر تلاميذه.

(٤) ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٩.

(٥) الدرر الكامنة ج ٣ ص ٤٠٠.

(٦) ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨ — ٤٤٩. (٧) ج ١٤ ص ٢٠٢.

(٨) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٢٢، التصوف والإتجاه السلفي في العصر الحديث د. مصطفى حلمي

ص ٨٣ — ٨٤، ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص ٤٤ — ٤٥.

المبحث الثالث : أعماله ومحتنه :

أولاً : أعماله :

لم تخرج أعماله التي سَجَلها التاريخ عن محيط العلم وخدمته ويمكن إيجازها فيما يلي :

١ - الإمامة بالجوزية وهي مدرسة أنشأها ابن الجوزي رحمه الله.

٢ - التدريس بالصدرية^(١)، وأماكن أخرى.

٣ - التصدي للفتوى والمناظرة.

٤ - التأليف^(٢).

ثانياً : محتنه :

لقد أودى ابن القيم كثيراً، فقد حبس مع شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في القلعة منفرداً عنه بعد أن أُهين، وطُيف به على جمل مضروباً بالدره، والسبب في ذلك: إنكاره شد الرحيل لزيادة قبر الخليل، ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله^(٣). كذلك جرت له محنة مع القضاة بسبب إفتاؤه بجواز المسابقة على الخيل بدون محلل. فقد طلبه السبكي وأنكر عليه حتى رجع عما كان يفتي به^(٤).

المبحث الرابع : صلته بشيخه ومدى تأثيره به :

لقد تتلمذ ابن القيم على كثير من علماء الشام، ومن العلماء الذين اتخذهم مثلاً أعلى له، وترك أثراً في نفسه: ابن تيمية، مجدد المدرسة السلفية، بما أتاه الله من المواهب النادرة، والتفنن في علوم الإسلام، فقد التقى به سنة ٧١٢ هـ وهي السنة التي عاد فيها شيخ الإسلام ابن تيمية من مصر إلى دمشق، واستمر اللقاء بينهما إلى سنة ٧٢٨ هـ وهي السنة التي توفي فيها ابن تيمية رحمه الله (أي لمدة سبعة عشر عاماً) ومعلوم وقوف ابن تيمية ضد التقاليد والطائفة والمذاهب الكلامية، والتخططات العقائدية، وحرصه على الرجوع بالأمة الإسلامية إلى ما كان عليه السلف الصالح، ورد النزاع في ذلك إلى الله ورسوله ﷺ، كل هذا لابد أن يكون له في نفوس المتعلمين الأثر الكبير، وابن القيم يعيش في مرحلة طلب العلم ولديه من الهمم والعلم

(١) الصدريه: نسبة إلى واقفها صدر الدين أسعد بن عثمان بن المتجا المتوفي: سنة ٦٥٧ هـ. ابن قيم الجوزية ص ٣٩ (الحاشية).

(٢) انظر البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٠٢، ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨ - ٤٤٩، العبر للذهبي ج ٥ ص ٢٨٢، الدرر الكامنة ج ٤ ص ٢٢.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة ج ٤ ص ٤٤٨.

(٤) الدرر الكامنة لابن حجر ج ٤ ص ٢٣، وانظر المنار المنيف ص ٥٧ - ٥٨.

والذكاء ما يوجهه إلى الطريق السوي^(١).

لذا فقد تأثر ابن القيم كسائر المتعلمين عند ملازمة شيوخهم، ومما يدل على تأثره به ما يلي :

١ — إقراره هو بنفسه أنه كان قد وقع في بعض المهالك كتأويل الصفات حتى أتاح الله له من أزال عنه تلك الأوهام، وأخذ بيده إلى الطريق السوي، وهو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فقد ذكر في نونيته بعض ما يقوله الأشاعرة وغيرهم في الصفات من التأويلات ثم عقب ذلك بإعلانه أنه قد وقع في ذلك لولا أن هيا الله له شيخ الإسلام فأخذ بيده إلى طريق الحق والسلامة حيث قال:

يا قوم والله العظيم نصيحة من مشفق وأخ لكم معوان
جريت هذا كله ووقعت في تلك الشباك وكنت ذا طيران
حتى أتاح لي الإله بفضلته من ليس تجزيه يدي ولساني
فتى أتى من أرض حران فيا أهلاً بمن قد جاء من حران
فالله يعزيه الذي هو أهله من جنة المأوى مع الرضوان
أخذت يداه يداي وسار فلم يرم حتى أراني مطلع الإيمان^(٢)

٢ — ذكره لنصائح وتوجيهات شيخ الإسلام ابن تيمية له على سبيل الاستشهاد والإعتراف بإستفادته منها، مثل قوله: (وقال لي شيخ الإسلام رضي الله عنه — وقد جعلت أورد عليه إيراداً بعد إيراد — لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل الاسفنجة فينشر بها فلا ينضج إلا بها ولكن إجمعه كالزجاجة المصمتة تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها فيراها بصفائه ويدفعها بصلابته، وإلا فإذا أشربت قلبك كل شبهة تمر عليك صار مقراً للشبهات) أو كما قال.

ثم عقب ابن القيم على ذلك بقوله: (فما أعلم أنني أنتفعت بوصية في دفع الشبهات كانتفاعي بهذه)^(٣).

٣ — ملازمته الطويلة لشيخ الإسلام منذ أن التقى به إلى وفاته فقد لازمه ما يقارب سبعة عشر عاماً، ولا يمكن أن تمر هذه المدة دون أن يتأثر به.

(١) انظر: الأمثال في القرآن ص ١٣٩، ابن القيم حياته وآثاره ص ٧٨.

(٢) النونية ج ٢ ص ٦٨ — ٧٤ مع شرح ابن عيسى.

(٣) مفتاح دار السعادة ص ١٥٣ وانظر ابن القيم حياته وآثاره ص ٨١ — ٨٢.

٤ — مناصرتَه لشيخه في ذات الله، وقد إمتُحِن وأُودِي وحُبِس من أجلها. يقول ابن رجب — وهو يتكلم عن محنته — (وقد إمتُحِن وأُودِي مرات وحبس مع الشيخ تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة منفرداً عنه ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ)^(١). فوقفه معه مع ما يقع به من أذى دليل على اقتناعه بأقواله وتأثره به.

٥ — استشهاده بكلام شيخه واعتناقه لأفكاره في أغلب المسائل الكلامية والفقهية التي بحثها مما يؤكد تأثره به واستفادته منه. ومع هذا كله فلم تذب شخصيته به، بل إنه كان يخالفه في بعض المسائل إذا ظهر له وجه الحق إظهاراً للحق لا عناداً واستكباراً؛ وهذا يدل على أنه ليس مقلداً وإنما متبعاً، وبما أنه رأى أن شيخه سالك للصواب في كثير من المسائل فقد أخذ بأقواله ونهج نهجه^(٢).

المبحث الخامس : شيوخه وتلاميذه.

أولاً — شيوخه : إذا كان ابن تيمية يعتبر شيخ ابن القيم الأول الذي تأثر به تأثراً كبيراً فقد كان له شيوخ آخرون كان لهم الأثر في تكوينه الفكري ونضوجه العلمي، وأهم هؤلاء الشيوخ نذكرهم فيما يلي مرتباً ذكرهم على سني الوفاة.

١ — الشهاب العابر: أبو العباس أحمد بن عبدالرحمن بن عبدالمنعم بن نعمة النابلسي الحنبلي توفي سنة ٦٩٧هـ^(٣). أخذ عنه بعض أحكام المرائي^(٤).

٢ — أبو الفتح البعلبكي: محمد شمس الدين أبو عبدالله بن أبي الفتح البعلبكي الحنبلي الفقيه اللغوي النحوي المتوفى سنة ٧٠٩هـ^(٥). أخذ عنه العربية والفقه^(٦).

٣ — بنت جوهر: فاطمة أم محمد بنت الشيخ إبراهيم بن محمود بن جوهر البطائحي البعلبي المسندة المحدثه، توفيت سنة ٧١١هـ^(٧).

٤ — ابن الشيرازي: إختلف في هذا الشيخ، فقيل: هو إبراهيم بن عبدالرحمن بن تاج الدين

(١) انظر ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨.

(٢) انظر المنار المنيف ص ٥٢ — (المقدمة).

(٣) شذرت الذهب ج ٦ ص ١٦٧، ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨.

(٤) زاد المعاد ج ٣ ص ٣١ — ٣٢.

(٥) ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٣٥٦.

(٦) انظر — الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠.

(٧) شذرات الذهب ج ٦ ص ٢٨، ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨.

- أحمد بن القاضي أبو نصر بن الشيرازي المتوفى سنة ٧١٤هـ^(١). وقيل: هو كمال الدين أحمد بن محمد بن عبد الله بن هبة الله بن الشيرازي الدمشقي تولى القضاء، والتدريس بعدد من مدارس دمشق توفي سنة ٧٣٦هـ^(٢).
- ٥ — **الحاكم:** سليمان تقي الدين أبو الفضل بن حمزه بن أحمد بن قدامه المقدسي الحنبلي، مسند الشام وكبير قضاتها سمع من نحو مائة شيخ وأجازه أكثر من سبعمائة شيخ توفي سنة ٧١٥هـ^(٣).
- ٦ — **الصفى الهندي:** محمد صفى الدين بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الشافعي الفقيه الأصولي توفي سنة ٧١٥هـ^(٤).
- أخذ عنه ابن القيم الأصلين — التوحيد، وأصول الفقه^(٥).
- ٧ — **ابن مكتوم:** إسماعيل الملقب بصدر الدين، والمكنى بأبي الفداء بن يوسف بن مكتوم القيسي الدمشقي الشافعي، المتوفى سنة ٧١٦هـ^(٦).
- ٨ — **ابن عبد الدائم:** أبو بكر بن المسند زين الدين أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسي، مسند الوقت المعمر توفي، في سنة ٧١٨هـ^(٧).
- ٩ — **المطعم:** عيسى شرف الدين بن عبد الرحمن المطعم في الأشجار ثم السمسار في العقار مسند الوقت المتوفى سنة ٧١٩هـ^(٨).
- ١٠ — **والده قيم الجوزيه:** أبو بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الحنبلي، كان رجلاً صالحاً متعبداً قليل التكلف، أخذ عنه ابنه علم الفرائض توفي فجأة ليلة الأحد ١٩ ذي الحجة بالمدرسة الجوزيه سنة ٧٢٣هـ^(٩).
- ١١ — **شرف الدين بن تيميه:** عبد الله أبو محمد بن عبد الحليم بن تيميه النيميري أخو شيخ الإسلام ابن تيميه رحمهما الله تعالى كان بارعاً في فنون عديدة، توفي سنة ٧٢٧هـ، أخذ

(١) انظر /العبر ج ٥ ص ٧٧، وشذرات الذهب ج ٦ ص ٣٣.

(٢) انظر /ابن القيم حياته وآثاره ص ١٠٢.

(٣) انظر / ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٣٦٤، ص ٤٤٨. وشذرات الذهب ج ٦ ص ٣٦.

(٤) انظر /البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٦٥.

(٥) انظر /الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠.

(٦) شذرات الذهب ج ٦ ص ٣٨، الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠.

(٧) العبر للذهبي ج ٥ ص ٩٨، شذرات الذهب ج ٦ ص ٤٨، ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨.

(٨) شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٥٢، ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨.

(٩) البداية والنهاية ج ١٤ ص ١١٠، الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠.

عنه ابن القيم الفقيه^(١).

١٢- الزمלקاني: محمد أبو المعالي كمال الدين بن علي بن عبد الواحد الأنصاري الشافعي ابن خطيب زملكاً تولى قضاء حلب، وكان متفناً في علوم شتى توفي سنة ٧٢٧هـ^(٢) ذكره في شيوخه الدكتور عوض الله حجازي^(٣).

١٣- شيخ الإسلام ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري المتوفى سنة ٧٢٨هـ رحمه الله تعالى. أخذ عنه التفسير والحديث، والفقه والفرائض، والتوحيد، وأصول الفقه، وعلم الكلام.

وكان من عيون أصحابه، فقد أخذ عنه علماً جماً^(٤). وقد سبق أن أشرت إلى ملازمته له وأخذه عنه وتأثره به عند الكلام: على صلته به — في مقام سابق.

١٤- المجد الحرائي: إسماعيل مجد الدين بن محمد الفراء الحرائي شيخ الحنابلة بدمشق المتوفى سنة ٧٢٩هـ^(٥).

أخذ ابن القيم عنه: الفرائض بعد أن أخذها عن والده، وأخذ عنه الفقه وأصوله^(٦).

١٥- الكحل: أيوب، زين الدين بن نعمة النابلسي ثم الدمشقي الكحال المتوفى سنة ٧٣٠هـ^(٧).

١٦- البدر ابن جماعة: محمد القاضي بدر الدين بن إبراهيم بن جماعة الكتاني الحموي الشافعي الإمام المشهور صاحب التصانيف الكثيرة توفي سنة ٧٣٣هـ^(٨).

١٧- المزني: يوسف جمال الدين بن زكي الدين عبد الرحمن القضاعي ثم الكلبي الدمشقي الشافعي، إمام المحدثين، وخاتمة الحفاظ توفي سنة ٧٤٢هـ^(٩).

١٨- ابن مفلح: محمد شمس الدين أبو عبد الله بن مفلح بن مفرج المقدسي الحنبلي، المتوفى سنة ٧٦٣هـ. قال ابن القيم: (ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الإمام أحمد من ابن مفلح). وكان ابن القيم رحمه الله — يراجع في كثير من مسائله واختياراته^(١٠).

(١) العبر للذهبي ج ٥ ص ١٥٣ وشذرات الذهب ج ٦ ص ٧٦، الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠.

(٢) الدرر الكامنة لابن حجر ج ٤ ص ٧٤.

(٣) انظر/ ابن قيم الجوزية ص ١٠٦ نقلاً عن ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي ص ٤٣.

(٤) الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧١، البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٠٢، ج ١٤ ص ١٢٠.

(٥) العبر للذهبي ج ٥ ص ١٦١.

(٦) الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠.

(٧) الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠، شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٩٣.

(٨) شذرات الذهب ج ٦ ص ١٠٥، الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٠.

(٩) البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٧٨، وانظر كتاب الروح ص ١٧، وحادي الأرواح ص ٦٧، وص ١٩٦.

(١٠) شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ١٩٩، ابن قيم الجوزية ص ١٠٧.

ثانياً — تلاميذه : أما أشهر من تتلمذ على إبن القيم رحمه الله فهم:

ابن عبد الهادي^(١)، والذهبي^(٢)، وإبنه برهان الدين^(٣) وعبد الله^(٤)، والسبكي^(٥)، وابن كثير^(٦)، وابن رجب^(٧)، والنايلسي^(٨)، والمقري^(٩)، والغزي^(١٠) والفيروزآبادي^(١١).

(١) هو محمد شمس الدين أبو عبد الله بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامه المقدسي ثم الصالحي الحنبلي، الحافظ الناقد. ذكر له ابن رجب سبعين مصنفاً توفي سنة ٧٤٤هـ.

انظر /شذرات الذهب ج ٦ ص ١٤١، الأعلام ج ٥ ص ٣٢٦.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمآز الذهبي التركماني الشافعي الإمام الحافظ صاحب التصانيف الكثيرة في الحديث وغيره — توفي سنة ٧٤٨هـ. انظر /شذرات الذهب ج ٦ ص ١٥٣ — ١٥٥، ومعجم المؤلفين ج ٨ ص ٢٨٩ — ٢٩٠.

(٣) هو إبراهيم بن شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي، العلامة التحوي الفقيه المتقن. ولد سنة ٧١٦هـ وتوفي سنة ٧٦٧هـ أخذ عن والده وغيره انظر /البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٦٩، شذرات الذهب ج ٦ ص ٢٠٨.

(٤) هو شرف الدين عبد الله بن الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي ولد سنة ٧٢٣هـ، وتوفي سنة ٧٥٦هـ كان مفرط الذكاء والحفظ، وتسلم التدريس بالصدريّة بعد والده. انظر /البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٠٢، ٢١٣، ٢١٨.

(٥) هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي تقي الدين أبو الحسن المتوفي سنة ٧٥٦هـ، رحل في طلب الحديث إلى الحجاز والاسكندرية، وفي الشام أخذ عن جماعة منهم ابن القيم. انظر /الدرر الكامنة ج ٣ ص ١٣٤.

(٦) هو إسماعيل عماد الدين أبو الفداء بن عمرو بن كثير القرشي الشافعي الإمام الحافظ المتوفي سنة ٧٧٤هـ. تتلمذ على ابن تيمية وابن القيم وغيرهما. انظر /شذرات الذهب ج ٦ ص ٢٣١.

(٧) هو عبد الرحمن زين الدين أبو الفرج بن أحمد بن عبد الرحمن الملقب بابن رجب الحنبلي المتوفي سنة ٧٩٥هـ له مصنفات منها: ذيل طبقات الحنابلة. انظر /الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٢٨. «ذيل طبقات الحنابلة»

(٨) هو محمد شمس الدين أبو عبد الله بن عبد القادر بن محيي الدين عثمان النايلسي الحنبلي المتوفي سنة ٧٩٧هـ. قال ابن المعاد: (صحب ابن القيم فقرأ عليه أكثر تصانيفه). انظر /شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٣٤٩.

(٩) هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي المقري التلمساني المتوفي سنة ٧٥٩هـ. انظر /نفع الطيب ج ٥ ص ٢٥٤ وما بعدها — ط — دار صادر — في بيروت سنة ١٣٨٨هـ.

(١٠) هو محمد بن محمد بن محمد بن الخضر الغزي الشافعي، ينتهي نسبه إلى الزبير بن العوام رضي الله عنه توفي سنة ٨٠٨هـ. قال الشوكاني: دخل دمشق فأخذ بها عن إبن كثير، والثقي السبكي وابن القيم وغيرهم، انظر /شذرات الذهب ج ٧ ص ٧٩، البدر الطالع للشوكاني ج ٢ ص ٢٥٤.

(١١) هو محمد بن يعقوب بن محمد محيي الدين أبو الطاهر الفيروزآبادي الشافعي، صاحب القاموس المحيط وغيره من التأليف، توفي سنة ٨١٧هـ. انظر /البدر الطالع للشوكاني ج ٢ ص ٢٨٠.

(١٢) انظر /شذرات الذهب ج ٦ ص ١٥٣ — ١٥٥، ص ٢٠٨، ٣٤٩، البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٠٢، ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٧ — ٤٥٠، الدرر الكامنة لابن حجر ج ٢ ص ٣٩٦، البدر الطالع ج ٢ ص ٢٥٤، نفع الطيب ج ٥ ص ٢٥٤، وابن قيم الجوزية ص ١٠٧ — ١١٠، ابن القيم عصوره ومنهجه ص ٧٤.

المبحث السادس: مؤلفاته ثم وفاته.

أولاً - مؤلفاته :

إليك ما تيسر الوقوف عليه من مؤلفات ابن القيم رحمه الله مرتبة على حروف المعجم، ولم أصنفها حسب الموضوعات لاشتغال كثير من كتبه على عدة موضوعات.

كما أحب أن أنبه إلى أن هناك كتب تُنسب إليه، وبعد التحقق وجدت لأناس آخرين وقد وضعتها في النهاية مع الإشارة إلى أنها تُنسب له خطأً. فأقول وبالله التوفيق.

- ١ - الاجتهاد والتقليد: ذكره في مفتاح دار السعادة^(١) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخِصِّمَانِ فِي الْحَرْثِ..﴾^(٢).
- ٢ - اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، وهو الكتاب المحقق في هذه الرسالة.
- ٣ - أحكام أهل الذمة. طبع للمرة الأولى في مجلدين بتحقيق / صبحي الصالح سنة ١٣٨١هـ - في مطبعة جامعة دمشق.
- ٤ - أسماء مؤلفات ابن تيمية - رسالة مطبوعة / بتحقيق صلاح الدين المنجد^(٣).
- ٥ - أصول التفسير. ذكره في (جلاء الأفهام)^(٤).
- ٦ - الأعلام باتساع طرق الأحكام - ذكره في «إغاثة اللهفان»^(٥) في معرض كلامه على اللون، قال: «وقد أشبعنا الكلام في ذلك في كتاب الأعلام باتساع طرق الأحكام».
- ٧ - إعلام الموقعين عن رب العالمين - طبع مرار في أربع مجلدات^(٦).
- ٨ - إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان طبع مرار في مجلدين^(٧).
- ٩ - إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان - رسالة مطبوعة^(٨) بتحقيق محمد جمال الدين القاسمي.
- ١٠ - إقتضاء الذكر بحصول الخير ودفع الشر. ذكره الصفدي^(٩).

(١) مفتاح دار السعادة ص ٦٢ الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨هـ بمصر تصحيح محمود حسن ربيع.

(٢) آية ٧٨ سورة الأنبياء.

(٣) طبعت سنة ١٣٧٢هـ الطبعة الثانية بدمشق من مطبوعات المجمع العلمي.

(٤) ص ٨٣ من جلاء الأفهام طبعة دار الطباعة المحمدية بمصر سنة ١٩٦٨م.

(٥) إغاثة اللهفان ج ٢ ص ١١٩ طبعة الحلبي سنة ١٣٥٧هـ بتحقيق محمد حامد الفقي.

(٦) منها طبعة سنة ١٣٧٤هـ في مطبعة السعادة بمصر تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٧) منها طبعة سنة ١٣٥٧هـ مطبعة الحلبي في مصر تحقيق محمد حامد الفقي.

(٨) طبعت في مطبعة النهضة الحديثة بمصر بلا تاريخ.

(٩) انظر / الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧١.

- ١١ — الأمالي المكية. ذكره في بدائع الفوائد عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(١).
- ١٢ — أمثال القرآن — ذكره عامة المترجمين له كابن العماد في كتابه الشذرات^(٢). والداودي في طبقات المفسرين^(٣) — وذكر أيضاً في كشف الظنون^(٤).
- ١٣ — الإيجاز — ذكره صاحب كشف الظنون^(٥).
- ١٤ — بدائع الفوائد — طبع في أربعة أجزاء في المطبعة المنيرية بمصر بلا تاريخ.
- ١٥ — بطلان الكيمياء من أربعين وجهاً. أشار إليه في كتابه مفتاح دار السعادة في أثناء كلامه على الكيمياء فقال (وقد ذكرنا بطلانها وبيان فسادها من أربعين وجهاً في رسالة مفردة) كذلك ذكره ابن العماد في شذرات الذهب^(٦).
- ١٦ — بيان الإستدلال على بطلان إشتراط محلل السباق والنضال. ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات^(٧).
- وقد جرت له بسبب هذا الكتاب محنة مع العلماء؛ وذكر ابن حجر^(٨) رجوعه عن هذه الفتوى. وقد أشرت إلى ذلك في مقام سابق — عند الكلام على محنته.
- ١٧ — التبيين في أقسام القرآن. طبع مراراً، ومنهم من ذكره باسم (أقسام القرآن)^(٩).
- ١٨ — التحجير لما يحل ويحرم من لبس الحرير. ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بذلك في كلامه عن الحرير في كتابه (زاد المعاد) فقال: (وقد أشبعنا الكلام فيما يحل ويحرم من لباس الحرير في كتاب (التحجير لما يحل ويحرم من لباس الحرير)^(١٠)).
- ١٩ — التحفة المكية. ذكره الداودي^(١١) وابن العماد^(١٢).

(١) آية ٤٨ سورة الأنبياء وانظر /بدائع الفوائد ج ٢ ص ١٥ المطبعة المنيرية بمصر بلا تاريخ.

(٢) الشذرات لابن العماد ج ٦ ص ١٧٠.

(٣) طبقات المفسرين للداودي ج ٢ ص ٩٣.

(٤) كشف الظنون ج ١ ص ١٨٠.

(٥) كشف الظنون ج ١ ص ٢٠٦.

(٦) ج ٦ ص ١٦٩.

(٧) ج ٢ ص ٢٧١.

(٨) الدرر الكامنة ج ١٤ ص ٢٣ — طبعة المدني.

(٩) انظر / ص ٨٣ طبع دار الطباعة المحمدية بمصر سنة ١٣٨٨ هـ.

(١٠) انظر / زاد المعاد ج ٣ ص ٨٨ طبعة الحلبي سنة ١٣٦٩ هـ.

(١١) انظر / طبقات المفسرين ج ٢ ص ٩٣.

(١٢) انظر / شذرات الذهب ج ٦ ص ١٦٨.

- ٢٠ — تحفة المودود في أحكام المولود طبع مراراً منها طبعة محققة بتحقيق عبدالقادر الأرناؤوط سنة ١٣٩١هـ في دمشق.
- ٢١ — تحفة النازلين بجوار رب العالمين. ذكره البغدادي في (هدية العارفين)^(١) وأشار له المؤلف في كتابه «مدارج السالكين»^(٢).
- ٢٢ — تدبير الرئاسة في القواعد الحكمية بالذكاء والقريحة. ذكره البغدادي في ذيله^(٣) على كشف الظنون.
- ٢٣ — التعليق على الأحكام. ذكر في مقدمة شرح النونية لابن عيسى أنه من مؤلفاته^(٤).
- ٢٤ — تفضيل مكة المكرمة على المدينة المنورة. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات^(٥) الحنابلة وابن العماد في شذرات الذهب^(٦).
- ٢٥ — تهذيب مختصر سنن أبي داود، طبع^(٧) مع مختصر المنذري صاحب كتاب الترغيب والترهيب.
- ٢٦ — الجامع بين السنن والآثار. ذكره ابن القيم في كتابه بدائع الفوائد^(٨).
- ٢٧ — جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام. طبع مراراً منها طبعة سنة ١٣٥٧هـ بالمطبعة المنيرية بمصر.
- ٢٨ — جوابات عابدي الصليبان، وأن ما هم عليه دين الشيطان. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٩) وابن العماد في شذرات الذهب^(١٠).
- ٢٩ — الجواب الشافي لمن سأل عن ثمره الدعاء إذا كان ما قد قدر واقع. ذكره الشوكاني في البدر الطالع^(١١).

(١) انظر /ج ٢ ص ١٥٨.

(٢) انظر /ج ١ ص ٢٣٠.

(٣) انظر /إيضاح المكتون في الذيل على كشف الظنون ج ١ ص ٢٧١.

(٤) انظر ترجمة ابن القيم لمؤلف مجهول ص /م طبعت في مقدمة شرح النونية لابن عيسى سنة ١٣٨٢هـ طبعة أولى بالمكتب الإسلامي بدمشق.

(٥) انظر /ج ٢ ص ٤٥٠ من الذيل.

(٦) ج ٦ ص ١٦٨ من الشذرات.

(٧) طبع بمطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٨هـ بتحقيق محمد حامد الفقي.

(٨) بدائع الفوائد ج ٤ ص ٦٨.

(٩) ج ٢ ص ٤٥٠.

(١٠) ج ٦ ص ١٦٩.

(١١) البدر الطالع ج ٢ ص ١٤٤.

- ٣٠ — حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. طبع مراراً منها طبعة محمد علي صبيح سنة ١٣٨١ هـ بتصحیح محمود حسن الربيع.
- ٣١ — الحامل: هل تحيض أم لا؟. أشار إلى هذه المسألة في كتابه (تهذيب سنن أبي داود، فقال: (وقد أفردت لمسألة الحامل هل تحيض أم لا؟ مصنفاً مفرداً)^(١).
- ٣٢ — الحاوي. ذكره ابن حجر العسقلاني في فتح الباري الجزء الحادي عشر^(٢).
- ٣٣ — حرمة السماع. ذكره حاجي خليفه في كتابه كشف الظنون^(٣).
- ٣٤ — حكم تارك الصلاة. طبع مراراً منها طبع بالمطبعة السلفية في مصر سنة ١٣٤٢ هـ ضمن مجموعة الحديث النجدية.
- ٣٥ — حكم إغمام هلال رمضان. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٤)، وابن العماد في شذرات الذهب^(٥).
- ٣٦ — حكم تفضيل بعض الأولاد على بعض في العطية.، أشار إليه في تهذيب السنن^(٦).
- ٣٧ — الداء والدواء طبع مراراً منها طبعة المدني بمصر سنة ١٣٧٧ هـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- ٣٨ — دواء القلوب ذكر الاستاذ / عبدالله الجبوري أن في فهرس^(٧) المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف في بغداد نسخة خطية منه برقم (٤٧٣٢) (الأخلاق والتصوف).
- ٣٩ — رفع الأبرار في الصلاة على النبي المختار. ذكره البغدادي في هدية العارفين^(٨) وذكر قبله جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام السابق الذكر برقم (٢٧).
- ٤٠ — الرسالة الحلبية في الطريقة المحمدية. ذكره الصفدي في كتاب الوافي بالوفيات^(٩) وهو نظم.
- ٤١ — الرسالة الشافية في أحكام المعوذتين. ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات^(١٠).

(١) تهذيب مختصر سنن أبي داود ج ٣ ص ١٠٩ انظر / ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص ١٤٩.

(٢) انظر / مقدمة روضة المحبين (ر) لأحمد عبيد.

(٣) انظر: ج ١ ص ٦٥٠ كشف الظنون.

(٤) انظر / ج ٢ ص ٤٥٠ من الذيل.

(٥) انظر ج ٦ ص ١٦٩ من الشذرات.

(٦) تهذيب السنن ج ٥ ص ١٩٣.

(٧) ج ٢ ص ٢٦٩ ط الأولى ببغداد ١٩٧٤ م من فهرس مكتبة أوقاف بغداد.

(٨) هدية العارفين ج ٢ ص ١٥٨.

(٩) الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧٢.

(١٠) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٧٢.

- ٤٢ — رسالة ابن القيم إلى أحد أخوانه. فيه نسخة خطية له في مخطوطات المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة برقم ٢٢١ / ٨ مجاميع).
- ٤٣ — الرسالة التبوكية. مطبوع بالمطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٧هـ بتصحيح عبدالظاهر أبو السمح.
- ٤٤ — رفع التنزيل — ذكره حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون^(١).
- ٤٥ — رفع اليدين في الصلاة. ذكره ابن رجب^(٢)، والصفدي^(٣).
- ٤٦ — روضة المحبين ونزهة المشتاقين. مطبوع بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٧٥هـ بتحقيق الأستاذ أحمد عبيد.
- ٤٧ — الروح — مطبوع من طبعاته طبعة دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٥٧هـ.
- ٤٨ — الروح والنفس — وهو خلاف كتاب الروح. فقد أشار إليه في كتاب الروح ففي معرض كلامه على الروح — وأنها ذات قائمة بنفسها... قال: (وعلى هذا أكثر من مائة دليل قد ذكرناها في كتابنا الكبير: (معرفة الروح والنفس)^(٤)).
- ٤٩ — زاد المسافرين إلى منازل السعداء في هدي خاتم الأنبياء.
- ٥٠ — مجلد ذكره ابن رجب في ذيل طبقات^(٥) الحنابلة وابن العماد في شذرات الذهب^(٦).
- ٥١ — زاد المعاد في هدي خير العباد. طبع مراراً منها طبعة سنة ١٣٤٧هـ في مصر — بمطبعة أنصار السنة المحمدية بتحقيق محمد حامد الفقي في أربعة مجلدات.
- ٥٢ — السنة والبدعة. ذكره أحمد عبيد في مقدمة روضة المحبين ص / ر.^(٧)
- ٥٣ — شرح أسماء الكتاب العزيز. ذكره بهذا الاسم ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٨)، وابن العماد في شذرات^(٩) الذهب.
- ٥٣ — شرح الأسماء الحسنى — ذكره ابن رجب في ذيل طبقات^(٩) الحنابلة، وابن العماد في شذرات الذهب^(١٠).

(١) كشف الظنون ج ١ ص ٩٠٩.

(٢) انظر ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ١٥٠.

(٣) انظر الوافي ج ٢ ص ٢٧٢.

(٤) الروح ص ١٨٩ وانظر: ابن قيم الجوزية بكر عبد الله أبو زيد ص ١٦٢.

(٥) ج ٢ ص ٤٥٠.

(٦) ج ٦ ص ١٦٩.

(٧) ج ٢ ص ٤٤٩.

(٨) ج ٦ ص ١٧٠.

(٩) ج ٢ ص ٤٥٠.

- ٥٤ — شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. طبع مراراً وكانت طبعته الأولى سنة ١٣٢٣ هـ بالمطبعة الحسينية بمصر بتصحيح / محمد بدر أبو فراس النعساني.
- ٥٥ — الصبر والسكن. ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون^(١).
- ٥٦ — الصراط المستقيم في أحكام أهل الجحيم. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٢). وابن العماد في شذرات الذهب^(٣).
- ٥٧ — الصواعق المنزلة على الجهمية والمعتلة. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٤) وهو لم يطبع بعد، وذكر^(٥) عوض الله حجازي أن في الخزانة التيمورية نسخة خطية منه برقم (٣٤٧) عقائد. والمطبوع إنما هو المختصر.
- ٥٨ — الطاعون — ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٦).
- ٥٩ — طب القلوب — ذكره الزركلي في الأعلام في ترجمة ابن القيم^(٧).
- ٦٠ — طريق الهجرتين وباب السعادت — طبع مراراً^(٨).
- ٦١ — الطرق الحكمية في السياسة الشرعية — طبع مراراً وكانت طبعته الأولى سنة ١٣١٧ هـ بمطبعة الآداب بمصر.
- ٦٢ — طريقة البصائر إلى حديقة السرائر في نظم الكبائر ذكر عبدالله الخوري في كتابه فهارس المكتبات العامة^(٩) لأوقاف بغداد أنه يوجد نسخة لهذا الكتاب كتبت سنة ٨١١ هـ. ألفها ابن القيم.
- ٦٣ — طلاق الحائض. أشار إليه ابن القيم في تهذيب مختصر سنن أبي داود^(١٠).
- ٦٤ — عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين. طبع مراراً منها طبعه في المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٩ هـ.

(١) ج ٢ ص ١٤٣٢.

(٢) ج ٢ ص ٤٥٠.

(٣) ج ٦ ص ١٦٩.

(٤) ج ٢ ص ٤٥٠.

(٥) انظر كتابه ابن القيم ص ٩١.

(٦) ج ٢ ص ٤٥٠.

(٧) ج ٦ ص ٢٨٠.

(٨) منها طبعة في المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥٧ هـ.

(٩) ج ٢ ص ٤٢٥.

(١٠) انظر تهذيب مختصر سنن أبي داود ج ٣ ص ١١١.

- ٦٥ — عقد محكم الأحياء بين الكلم الطيب والعمل الصالح المرفوع إلى رب السماء. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(١)، وابن العماد في شذرات الذهب^(٢).
- ٦٦ — الفتاوى — ذكره الألوسي^(٣) في جلاء العينين^(٤).
- ٦٧ — الفتح القدسي — ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٥)، وابن العماد في شذرات^(٦) الذهب.
- ٦٨ — الفتح المكي. ذكره في بدائع الفوائد^(٧) عند الكلام على (البركة) قال: وقد أشبعنا القول في هذا في كتاب (الفتح المكي).
- ٦٩ — الفتوحات القدسية. ذكره في كتابه مفتاح دار السعادة^(٨).
- ٧٠ — الفرق بين الخلعة والمحبة ومناظرة الخليل لقومه. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٩)، وابن العماد في شذرات الذهب^(١٠).
- ٧١ — الفروسية: وهو مختصر كتاب الفروسية الشرعية الآتي بعده وقد طبع^(١١) هذا المختصر باسم الفروسية بتحقيق عزت العطار الحسيني.
- ٧٢ — الفروسية الشرعية. ذكره تلميذه الصفدي^(١٢)، وابن تغربردي^(١٣).
- ٧٣ — فضل العلم وأهله — أشار إليه ابن القيم في طريق الهجرتين^(١٤) فقال: (وقد ذكرنا مائتي دليل على فضل العلم وأهله في كتاب مفرد) وذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(١٥) باسم فضل العلماء.

(١) ج ٢ ص ٤٤٩.

(٢) ج ٦ ص ١٦٩.

(٣) هو نعمان بن محمود بن عبد الله أبو البركات خير الدين الألوسي ولد سنة ١٢٥٢ هـ توفي سنة ١٣١٧ هـ —

الأعلام للزركلي ج ٨ ص ٤٢.

(٤) ص ٣٢ مطبعة المدني بمصر سنة ١٣٨١ هـ.

(٥) ج ٢ ص ٤٥٠.

(٦) ج ٦ ص ١٦٩.

(٧) انظر ج ٢ ص ١٨٦.

(٨) انظر ص ٣٠٧.

(٩) انظر ج ٢ ص ٤٥٠.

(١٠) انظر ج ٦ ص ١٦٨.

(١١) طبع سنة ١٣٦٠ هـ بمصر — وعنهما صورته: دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٣٩٥ هـ.

(١٢) مقدمته لروضة المحبين ص /ش.

(١٣) المنهل الصافي ج ٣ ص ٦٢.

(١٤) طريق الهجرتين ص ٦١٩.

(١٥) ج ٢ ص ٤٥٠.

- ٧٤- فوائد في الكلام على حديث الغمامه، وحديث الغزالة والضب وغيره مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم عام (٥٤٨٥).
- ٧٥- الفوائد. وهو غير بدائع الفوائد - طبع أول مرة بالمطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٤٤هـ.
- ٧٦- قرة عيون المحبين وروضة قلوب العارفين. ذكره البغدادي في هدية العارفين^(١).
- ٧٧- الكافية الشافية في النحو. ذكره حاجي خليفة في كتابه: كشف الظنون^(٢).
- ٧٨- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية - طبع مراراً^(٣).
- ٧٩- الكبائر. ذكره ابن رجب^(٤)، وابن العماد^(٥).
- ٨٠- كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء. ذكره الصفدي^(٦).
- ٨١- الكلم الطيب والعمل الصالح طبع مراراً باسم الوابل الصيب من الكلم الطيب منها طبعه سنة ١٣٩٣هـ بدمشق طبع مكتبة دار البيان بتحقيق الأستاذ عبد القادر الأرنؤوط.
- ٨٢- اللمحة في الرد على ابن طلحه. ذكره العلامة المناوي في فيض القدير^(٧).
- ٨٣- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. طبع مراراً في ثلاث مجلدات بهذا الاسم منها طبعة بمطبعة السنة المحمدية في مصر سنة ١٣٧٥هـ بتحقيق محمد حامد الفقي.
- ٨٤- المسائل الطرابلسية. ذكره ابن رجب^(٨) وابن العماد^(٩).
- ٨٥- معاني الأدوات والحروف. ذكره الصفدي^(١٠)، وحاجي خليفة^(١١).
- ٨٦- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة طبع مرار منها طبعة سنة ١٣٥٨هـ - نشر مكتبة الأزهر بتحقيق محمود حسن ربيع.

(١) ج ٢ ص ١٥٨.

(٢) كشف الظنون ج ٢ ص ١٣٦٩.

(٣) منها طبعة في مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٤٤هـ.

(٤) ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٥٠.

(٥) شذرات الذهب ج ٦ ص ١٦٨.

(٦) انظر: الوافي بالوفيات ج ١ ص ٢٧١.

(٧) ج ١ ص ١١٦.

(٨) انظر: ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٩.

(٩) شذرات الذهب ج ٦ ص ١٦٩.

(١٠) الوافي بالوفيات ج ٢ ص ٢٧١.

(١١) كشف الظنون ج ٢ ص ١٧٢٩.

- ٨٧ — مقتضى السياسة في شرح نكت الحماسة. ذكره البغدادي في ثلاثة مواضع من ذيله على كشف الظنون^(١).
- ٨٨ — المنار المنيف في الصحيح والضعيف. طبع مراراً باسم المنار — منها طبعة بمطبعة السنة المحمدية بمصر — تحقيق محمد حامد الفقي — وطبع بهذا الاسم سنة ١٣٩٠ هـ بمطابع دار القلم ببيروت بتحقيق عبدالفتاح أو غده.
- ٨٩ — المورد الصافي والظل الوافي — أشار إليه في كتابه طريق الهجرتين^(٢) وذكره البغدادي في هدية العارفين^(٣)، وهو (كتابه الكبير في المحبة).
- ٩٠ — مولد النبي ﷺ — ذكره الشوكاني^(٤) — وصديق القنوجي^(٥) وذكر أن لديه نسخة منه.
- ٩١ — المهدي. ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون^(٦).
- ٩٢ — المهذب في ... هكذا ذكره حاجي خليفة^(٧) في كشف الظنون.
- ٩٣ — نقد المنقول والمحك المميز بين المقبول والمردود. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٨).
- ٩٤ — نكاح المحرم. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(٩).
- ٩٥ — نور المؤمن وحياته. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة^(١٠) وابن العماد في شذرات الذهب^(١١).
- ٩٦ — هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى^(١٢) طبع مرار منها طبعة سنة ١٣٩٦ هـ في

(١) هدية العارفين للبغدادي ج ٢ ص ١٥٩، إيضاح المكنون له ج ١ ص ٤٢٢، ج ٢ ص ٥٤٠.

(٢) طريق الهجرتين ص ١٠٣.

(٣) هدية العارفين ج ٢ ص ١٥٩.

(٤) البدر الطالع ج ٢ ص ١٤٤.

(٥) التاج المكلل ص ٤١٩، وانظر: ابن قيم الجوزية ص ١٩٥ بكر عبدالله أبو زيد.

(٦) ج ٢ ص ١٤٦٥.

(٧) انظر كشف الظنون ج ٢ ص ١٩١٤.

(٨) ج ٢ ص ٤٥٠. (٩) ج ٢ ص ٤٥٠.

(١٠) ج ٢ ص ٤٥٠. (١١) ج ٦ ص ١٦٨.

(١٢) انظر: ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٤٨ — ٤٥٠، شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ١٦٨ — ١٧٠،

هدية العارفين ج ٢ ص ١٥٨، ١٥٩، بدائع الفوائد ج ٢ ص ٢١١، الأعلام ج ٦ ص ٢٧٩ — ٢٨٠، ابن

قيم الجوزية حياته وآثاره ص ١٢٠ — ١٩٦، الأمثال في القرآن ص ١٣٣ — ١٣٨، كشف الظنون ج ٢

ص ١٩١٤، ١١١، ١٧٦١، ١١٢٩، ١٤٥٠، ١٣٦٩، ٩١١، ٢٠٣، ١٧٢٩.

فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية — (الحديث) ص ١٠٠ الشيخ الألباني ط دمشق سنة ١٣٦٠ هـ.

مؤسسة مكة للطباعة والاعلام. وهناك كتب نُسبت إليه وبعد التحقق وجد أنها ليست له أمثال :

- ١ — أخبار النساء — نُسب إليه والصحيح أنه لابن الجوزي — طبع مراراً منها طبعة سنة ١٩٦٤م بمطبعة دار مكتبة الحياة في بيروت.
- ٢ — كتاب دفع شبه التشبيه. نُسب إليه والصحيح أنه لابن الجوزي. ذكر الأستاذ عوض الله حجازي في كتابه (ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي) أن هذا الكتاب نسبه بعضهم إلى ابن القيم والصحيح أنه لابن الجوزي.
- ٣ — الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان — طبع^(١) ونُسب لابن القيم ويرجح بكر عبدالله أبو زيد أنه ليس له، لمغايرته لإسلوب ابن القيم ومنهجه.
- ٤ — المطالب السنيه في قمع المراسم البدعية. وهي مخطوطة بالمكتبة الظاهرية برقم (٨١٣٤) عام — وقد نُسبت إلى ابن القيم والصحيح أنها ليست له، لاحتوائها على نقول من أناس متأخرين عن ابن القيم. كالسيوطي — كذلك بحثها لبعض المسائل العقائدية على مذهب الأشاعرة^(٢).

ثانياً : وفاته :

توفي ابن القيم رحمه الله تعالى ليلة الخميس ١٣ رجب وقت آذان العشاء سنة ٧٥١هـ وله من العمر ستون سنة رحمه الله تعالى. وصُلِّي عليه من الغد بعد صلاة الظهر بالجامع الأموي ثم بجامع جراح^(٣) وقد إزدحم الناس على تشييع جنازته ودفن بدمشق بمقبرة الباب الصغير عند والدته رحمهما الله تعالى^(٤).

(١) طبع سنة ١٣٢٧هـ بمطبعة السعادة بمصر.

(٢) نموذج من الأعمال الخيرية من منير أغا الدمشقي ص ٧٨، ط سنة ١٣٥٨هـ المطبعة المنيرة بمصر — ابن قيم

الجوزية (حياته وآثاره) ص ١٢١ — ١٢٢، ١٥٣، ١٨٤ — ١٨٥، ١٨٩ — ١٩٠، بكر عبد الله أبوزيد.

(٣) نسبة إلى جراح المضحي الذي جدد بناءه — ابن قيم الجوزية ص ١٩٩ (الحاشية).

(٤) انظر: ذيل طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٥٠، البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٠٢، الدرر الكامنة ج ٤ ص ٢٤، ابن

قيم الجوزية ص ١٩٨ — ١٩٩.

القسم الثاني

الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية مع بيان موقف

ابن القيم ورأيه

ستحدث في هذا القسم — إن شاء الله — عن موقف ابن القيم من أهل البدع وخاصة الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية. ولابد لنا أن نقدم لذلك بتوضيح مفهوم البدعة وأقسامها، وأسبابها، وأسباب انتشارها، وحكمها.

وعلى هذا فإن هذا القسم يشتمل على تمهيد وأربعة فصول.

التمهيد : نتحدث فيه عن البدعة، وأقسامها، وأسبابها، وأسباب انتشارها، وحكمها.

الفصل الأول : موقف ابن القيم من الجهمية.

الفصل الثاني : موقف ابن القيم من المعتزلة.

الفصل الثالث : موقف ابن القيم من الأشاعرة.

الفصل الرابع : موقف ابن القيم من الصوفية.

تمهيد :

في تعريف البدعة، وأقسامها، وأسبابها، وأسباب انتشارها، وحكمها.

أولاً: تعريف البدعة لغة واصطلاحاً :

(أ) معنى البدعة في اللغة :

هي اسم مشتق من الإبتداع وهو: كل شيء أُحْدِث على غير مثال سابق سواء كان محموداً أو مذموماً^(١).

يقول ابن منظور في اللسان: «بَدَعَ الشيء يبدعه وابتدعه أنشأه وبدأه... والبديع: اسم من أسمائه تعالى لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها كما قال تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾»^(٢).

أي خالقها ومبدعها، فهو سبحانه الخالق المخترع على غير مثال سابق...»^(٣). وقال في القاموس المحيط مثل ذلك^(٤).

(ب) البدعة في الاصطلاح :

إختلف العلماء في تعريف البدعة اصطلاحاً :

١ — فذهب الشافعي^(٥) والعز بن^(٦) عبد السلام وجماعة معهما إلى أن كل ماحدث بعد عصر الرسول ﷺ فهو بدعة سواء كان محموداً أو مذموماً.
يقول الشافعي: «البدعة بدعتان بدعة محمودة وبدعة مذمومة فما وافق السنة فهو محمود وما خالفها فهو مذموم»^(٧).

ويقول العز بن عبد السلام — وهو يعرف البدعة — هي: «فعل مالم يُعْهَد في عهد الرسول ﷺ»^(٨).
وقد استدلوا^(٩) على هذا القول بما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: في صلاة التراويح:

(١) أنظر: البدعة ص ١٩٣، د. عزت عطية، والصوفية معتقداً ومسلماً ص ١١.

(٢) آية (١١٧) البقرة.

(٣) لسان العرب ج ٩ ص ٣٥١ — ٣٥٤.

(٤) القاموس المحيط ج ٣ ص ٣ — ٤.

(٥) فتح الباري ج ١٣ ص ٢٥٣، الحلية ج ٩ ص ١١٣.

(٦) قواعد الأحكام ج ٢ ص ٢٠٤.

(٧) الحلية ج ٩ ص ١١٣.

(٨) قواعد الأحكام ج ٢ ص ٢٠٤.

(٩) الحلية ج ٩ ص ١١٣.

«نعم البدعة هذه»^(١) فدل هذا على أن البدعة تكون في الأمور الممدوحة كما تكون في الأمور المذمومة.

وذهب الشاطبي^(٢) وابن حجر^(٣) وجماعه معهما إلى أن البدعة لا تنطلق إلا على ماخالف السنة.

يقول الإمام الشاطبي: وهو يعرف البدعة: «البدعة: هي طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه». وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة.

كما عرفها بتعريف آخر على رأي من يدخل العادات في معنى البدعة. فقال: البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية^(٤).

واستدلوا لذلك بأدلة من السنة والأثر.

فمن السنة: ما روي عن العرياض بن سارية أنه قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم، ثم أقبل علينا فواعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال قائل: يا رسول الله كأن هذه موعظة مودع فماذا تعهد علينا؟ فقال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»^(٥).

(١) رواه البخاري في صحيحه — انظر فتح الباري ج ٤ ص ٢٥٠ (المتن).

(٢) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (الشاطبي) ... أصولي حافظ — كان من أئمة المالكية — له مصنفات منها:

الموافقات في أصول الفقه، والإعتصام في أصول الفقه — وغيرهما — توفي سنة ٧٩٠هـ — انظر الأعلام ج ١ ص ٧١.

(٣) الإعتصام ج ١ ص ٣٧.

(٤) هو أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري ولد بمصر سنة ٩٠٩هـ وتلقى العلم بالأزهر — له مصنفات منها تحفة المحتاج لشرح المنهاج، والفتاوى الحديثة وغيرهما توفي بمكة سنة ٩٧٤هـ — انظر الأعلام ج ١ ص ٢٢٣.

(٥) الفتاوى الحديثة لابن حجر ص ٢٨١. (٦) الإعتصام للشاطبي ج ١ ص ٣٠ — ٣١.

(٧) رواه أبو داود في السنة برقم (٢٦٠٧) باب لزوم السنة. والترمذي في سننه المطبوع من شرحه تحفة الأحوذ في العلم باب ١٦ ج ٧ ص ٤٣٨ — ٤٤١ (بنحوه) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد في المسند ج ٤ ص ١٢٦ — ١٢٧. ورواه ابن ماجه في سننه ج ١ ص ١٥ — ١٦ برقم ٤٢. وانظر: جامع الأصول ج ١ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ (المتن والحاشية).

ومن الآثار: ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «إتبعوا ولا تبتدعوا فقد كُفِّيتُمْ»^(١). وهذا القول هو الراجح. وأما ما استدل به أصحاب القول الأول من قول عمر نعمة البدعة هذه، فالمراد به أنها بدعة في اللغة؛ حيث لم تحدث من قبل وإلا فهي على التحقيق سنة^(٢). لقوله ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»^(٣)، ولأن النبي ﷺ فعلها ثم تركها مخافة أن تُفرض، فلما توفي النبي ﷺ وانقطع الوحي أحيائها عمر.

ثانياً : أقسام البدعة :

لقد قسم العلماء البدعة إلى أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة :

١ — فمنهم من قسمها إلى حقيقية وإضافية كالشاطبي.

(أ) ويقصد بالحقيقية: «هي التي لم يدل عليها دليل شرعي لا من كتاب ولا من سنة ولا من إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم لا في الجملة ولا في التفصيل»^(٤).

ومن أمثلتها: تحريم الحلال، وتحليل الحرام. إستناداً إلى شَيْءٍ واهية.

ومنها اختراع عبادة، ما أنزل الله بها من سلطان كصلاة الظهر بركوعين في كل ركعة مثلاً، أو بغير طهاره^(٥).

(ب) والاضافية: مالها شائبتان — إحداهما: لها من الأدلة متعلق فلا تكون من تلك الجهة بدعة. والأخرى: ليس لها متعلق إلا مثل ما للبدعة الحقيقية. فهي سنة بالنسبة لإحدى الجهتين؛ لأنها مستندة إلى دليل. وبدعة بالنسبة للجهة الأخرى، لأنها مستندة إلى شبهة لا إلى دليل. وسُميت إضافية لأنها لم تتخلص لأحد الطرفين^(٦).

ومن أمثلتها أن يقال: إن الصوم في الجملة مندوب إليه لم يخصه الشارع بوقت دون وقت، ماعدا ما نُهي عن صيامه كالعيدين، أو ندب إليه كيوم عاشوراء، فإذا خُصَّ يوماً بعينه لا من جهة ما خصه الشارع. ضاهى به، تخصيص الشارع أياماً باعيانها دون غيرها، فصار التخصيص من المكلف بدعة؛ إذ هو تشريع بغير مستند، ومثل ذلك تخصيص اليوم الفلاني بكذا من الركعات^(٧).

(١) قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد ج ١ ص ١٨١).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ج ١ ص ٦٧.

(٣) سبق تخريجه انظر الصفحة السابقة.

(٤) الاعتصام: ج ٢ ص ٢.

(٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٢ — ٣.

(٦) الاعتصام ج ٢ ص ٣.

(٧) المرجع السابق ج ٢ ص ١٣.

٢ — ومنهم من قسمها إلى: عملية واعتقادية :
(أ) أما العملية: فهي أن تكون في عمل من أعمال الجوارح. كالبدع في الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات.

(ب) وأما الإعتقادية فهي: أن تكون في أمر من الأمور الإعتقادية كاعتقاد المجسمة والقدرية والجبرية وبعض الصوفية ممن قال بالحلول أو وحدة الوجود. أو غير ذلك من العقائد الباطلة^(١).

٣ — ومنهم من قسمها إلى :
(أ) واجبة: كالإشتغال بالنحو الذي يفهم به كلام الله ورسوله؛ لأن حفظ الشريعة واجب وما لا يقوم الواجب إلا به فهو مثله.

(ب) ومحرومة: كبدع القدرية والمرجئة وغيرهما من الفرق الضالة.
(ج) ومندوبة: وهي كل إحسان لم يُعهد عينه في عهد الرسول ﷺ: كالإجتماع للتراويح، وأقول لم يُعهد عينه؛ لأن الرسول ﷺ ترك هذه السنة خشية أن تفرض فأصبحت غير معهودة في حياته بعد تركه لها.

(د) ومباحة: كالمصافحة عقب صلاة الصبح والعصر.

(هـ) ومكروهة: مثل زخرفة المساجد^(٢).

٤ — ومنهم من قسمها باعتبار الزمان والمكان: كالبدع الرمضانية وبدع المسجد الحرام^(٣) وغير ذلك.

ثالثاً : أسباب الابتداع :

للابتداع أسباب كثيرة منها مايلي :

١ — اتخاذ الناس رؤساء جهالاً يقومون بالتعليم والفتوى ثم يقولون في الدين بغير علم.
٢ — فهم الشيء على غير معناه وذلك نتيجة الجهل بأساليب اللغة العربية أو عدم معرفة الناسخ من المنسوخ أو غير ذلك.

٣ — الجهل بالسنة النبوية وعلم مصطلح الحديث بحيث لا يميز بين الصحيح والضعيف.
٤ — إتباع المتشابه من الآيات والأحاديث — قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(٤).

(١) الإبداع ص ٢٩.

(٢) الاعتصام للشاطبي ج ١ ص ٢٧٩ — ٢٨١، الصوفية معتقد ومسلماً ص ١٥ — ١٦.

(٣) الاعتصام للشاطبي ج ١ ص ٢٨٦.

(٤) آية (٧) سورة آل عمران.

٥ — اعتقاد العصمة في الأئمة المجتهدين، أو إعطاء الشيوخ من القداسة ما يقارب منازل الانبياء إن لم يكن أكثر^(١).

رابعاً : أسباب إنتشار البدع:

لانتشار البدع أسباب كثيرة منها ما يلي:

- ١ — جهل الناس بحقيقة دينهم وبعدهم عن سنة نبيهم ﷺ مما يجعلهم لا يفرقون بين السنة والبدعة.
- ٢ — عمل العالم بالبدعة، وتقليد الناس له لاعتقادهم أنه لا يفعل إلا ما كان سنة ثابتة عن رسول الله ﷺ، وخصوصاً في المناطق التي ينتشر فيها الجهل ويكثر فيها التقليد.
- ٣ — سكوت العلماء عن بيان البدعة والتحذير منها، رغبة أو رهبة.
- ٤ — تبني الحكام للبدع ومساعدتهم لأصحابها بالمال والنفوذ.
- كما حصل من المأمون وأخوه المعتصم والوائق عندما وقفوا مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن.
- ٥ — موافقة البدع لأهواء الناس ورغباتهم مع غياب الرادع^(٢)

خامساً : حكم البدعة :

يختلف حكم البدعة باختلاف تقسيمها. فمن قال بتقسيمها إلى خمسة أقسام بحسب الأقسام التكليفية، كالعز بن عبد السلام فإن الحكم يتبع التقسيم. فما كان من البدع الواجبه فواجب، وما كان من البدع المحرمه فمحرم^(٣) .. وهكذا.

ومن قال: ان البدع كلها مذمومة كالشاطبي — وهو القول الراجح فإنهم قالوا بأن البدع كلها حرام ولكنها تتفاوت في التحريم.

(أ) فمنها ما هو كفر متفق عليه كبدعة المنافقين في اتخاذ الدين ذريعة لحفظ المال والنفس.

(ب) ومنها ما هو كفر مختلف فيه، كبدع الخوارج والقدريه.

(جـ) ومنها ما هو معصية، كبدعة التبتل.

(هـ) ومنها ما هو مكروه كراهة تحريم، كالإجتماع للدعاء عشيه عرفه في غير عرفه^(٤).

(١) الإعتصام للشاطبي ج ١ ص ٢٣١، ٢٥٨.

(٢) البدعة ص ٣٠٢، الصوفية معتقداً ومسلماً ص ١٧ — ١٨، التيجانية ص ١٢.

(٣) قواعد الأحكام ج ٢ ص ٢٠٤ — ٢٠٥.

(٤) الإعتصام ج ٢ ص ٣٦ — ٣٧.

هذا هو حكم البدعة. — أما عقوبتها. — فتختلف بحسب البدعة فتارة تكون بالقتل، وتارة بما دونه من ضرب وإهانة، كما نقل ذلك عن الشافعي وابن تيمية^(١).

الفصل الأول

موقف ابن القيم من الجهمية وآرائهم

تمهيد :

إن الحديث عن موقف ابن القيم من الجهمية وآرائهم يقتضي أن نُعرف أولاً بهم، وأن نشير إلى مذهبهم وآرائهم، ثم نوضح موقف ابن القيم. وعلى هذا فحديثنا في هذا الفصل — إن شاء الله — سيكون في مبحثين :

المبحث الأول : في الكلام عن الجهمية ومذهبهم.

المبحث الثاني : في الحديث عن موقف ابن القيم من آرائهم.

(١) الحلية ج ٩ ص ١١٦، الإبداع ص ٦٥.

المبحث الأول

الجهمية ومذهبهم — ورأي أهل السنة فيهم

الجهمية :

فرقة من فرق المسلمين تنتسب إلى مؤسسها الجهم بن صفوان وقد إهتمت هذه الفرقة أولاً، في البحث في الأصول، ثم توسعت بعد ذلك كسائر الفرق التي استفحل أمرها وكثر رجالها^(١).

والجهم: هو الجهم بن صفوان السمرقندي (أبو محرز) مولى من موالي بني راسب من الأزد، وأصله من الكوفة، أخذ الكلام عن الجعد بن درهم، وكان فصيحاً صاحب مجادلات في مسائل الكلام التي يدعو إليها، وكان أكثر كلامه في الإلهيات، ولم يكن له نفاذ في علم الحديث والأثر، وكان يرى أن العلم: ماهو فيه من علم الكلام، ولذا كان يُلقب حملة الأثر بالحشوية.

أول مظهر مذهبه في ترمذ، ثم أقام ببلخ فكان يصلي مع مقاتل بن سليمان المفسر المشهور في مسجده ويتناظران حتى تُفي إلى ترمذ، كما جرت له مناظرات مع بعض السمنيه في الله تعالى أثرت على إيمانه، ولفصاحته فقد اتخذته الحارث بن سريج التميمي كاتباً له أثناء قيامه بخراسان، كما كان يحمل السلاح ويقاقل معه، واستمر على ذلك إلى أن قُتل سنة ١٢٨هـ على القول الصحيح قتله سالم بن أحوز رئيس شرطة نصر بن سيار، وكان سبب قتله قيامه مع الحارث بن سريج، ولذا قال سالم بن أحوز — حين طلب الجهم إستبقاؤه — «والله لا تقوم علينا مع اليمانيه أكثر مما قمت» ثم أمر بقتله^(٢).

وقد استطاع الجهم وأتباعه أن يؤسسوا لهم مذهباً في الأصول يمكن أن يتلخص في ما يلي:
أولاً: نفى الأسماء والصفات التي يمكن إطلاقها على المخلوق، والقول بخلق القرآن ونفي الرؤية.

ثانياً: القول بأن العبد مجبور على أعماله.

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦.

(٢) أنظر البداية والنهاية لابن كثير ج ١٠ ص ٢٦ — ٢٧ ج ٩ ص ٣٥٠، الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم ج ٤ ص ٢٠٤، الكامل لابن الاثير ج ٤ ص ٢٩٢، عقائد السلف: الرد على الجهمية للإمام أحمد ص ٦٥ — ٦٦ (المتن والحاشية) — تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٧.

ثالثاً : القول بفناء الجنة والنار.

رابعاً : أن الإيمان هو المعرفة والكفر هو الجهل.
خامساً : أن علم الله محدث^(١).

وهذا المذهب الباطل قد أخذه الجهم، عن الجعد بن درهم. والجعد أخذه عن اليهود وفلاسفة الصابئة. فقد روى الأئمة: أن أول من قال بخلق القرآن، ونفي الصفات، وقال بالجبر، وصيّره مذهباً: هو الجعد بن درهم، وكان مؤدّب مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، ولذا كان يلقب بمروان الجعدي؛ لأنه تعلم من الجعد مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك، وكان الناس يذمون بنسبته إليه.

يقول ابن عساكر في تاريخه «أقام الجعد بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، فطلبته بنو أمية، فهرب وسكن الكوفة، فلقبه بها الجهم بن صفوان فتقلد عنه هذا القول».

وقد كان الجعد، أخذ بدعته عن بيان بن سميان، وأخذها بيان، عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وختنه، وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، عن يهودي باليمن.

وقد كان قتل الجعد على يد خالد بن عبد الله القسري بأمر هشام بن عبد الملك. وقال — عند قتله في عيد الأضحى — (ضَحُّوا تَقَبَّلَ اللَّهُ ضَحَايَاكُمْ فَإِنِّي مُضَحِّجٌ بِالْجَعْدِ بَنِ دِرْهَمٍ فَإِنَّهُ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَتَّخِذْ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا وَلَمْ يَكَلِّمْ مُوسَى تَكْلِيمًا. ثُمَّ نَزَلَ وَذَبَحَهُ)^(٢).

ويقول ابن تيمية: (كان الجعد — فيما قيل — من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة... وكانت الصابئة^(٣) — إلا قليلاً منهم — إذ ذاك على الشرك، وعلمائهم هم الفلاسفة... ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب — سبحانه وتعالى — أنه ليس له صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منهما... فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة الفلاسفة)^(٤).

(١) انظر الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٢ ج ٤ ص ٢٠٤ — ٢٠٥، المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٧٩ — ٢٨٠، مختصر الصواعق ج ١ ص ١٠٩، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٩ — ١١٢، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩ — ٢٠٠، دراسات في الفرق ص ٢٣٣.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠، الكامل لابن الأثير ج ٥ ص ٢٩٤، البداية والنهاية ج ١٠ ص ١٩، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٧ — ٢٨، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢٦٣.

(٣) الصابئة: هم الذين بعث الله فيهم إبراهيم عليه السلام. انظر الفتاوى ج ٥ ص ٢٢.

(٤) الفتاوى ج ٥ ص ٢١ — ٢٢.

ولا ننسى أيضاً مناظرات الجهم مع «السُّمنية»: بعض فلاسفة الهند — وهم الذين يجحدون من العلوم ماسوى الحسيات — فيكون الجهم قد تأثر بهم^(١) وعلى هذا فمذهب الجهمية يرجع إلى اليهود والصابئين والفلاسفة الضالون. والله أعلم.

وينبغي أن نشير إلى أن علماء أهل السنة قد رفضوا آراء الجهم بن صفوان، وأنكروها، ونظروا إليها على أنها بدعة، وعدّوا الجهمية ضالين بل وكفّروهم، وحذّروا الناس منهم، وذمّوا من جالسهم، وبالغوا في الرد عليهم، حتى كانوا يوصون إلى أخلافهم بأن لا يسلموا عليهم ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا^(٢).

يقول الإمام أبو حنيفة: (أتانا من الشرق رأيان: جهم المعطل ومقاتل بن سليمان المشبه، أفرط جهم في نفى التشبيه حتى قال إن الله تعالى ليس بشيء...)^(٣).

وعن عاصم بن علي بن عاصم — شيخ أحمد والبخاري وطبقتهما — قال: «ناظرت جهمياً، فتبين من كلامه أنه لا يؤمن أن في السماء ريباً»^(٤) وقال أبو سعيد الدارمي: «باب الإحتجاج في إكفار الجهميه، ثم قال: ناظرني رجل ببغداد منافحاً عن هؤلاء الجهميه فقال لي: بأية حجه تكفرون هؤلاء الجهميه، وقد نُهي عن إكفار أهل القبلة؟ أيكتاب ناطق تكفرونهم، أم بأثر، أم بإجماع؟ فقلت: ما الجهميه عندنا من أهل القبلة، وما تكفرونهم إلا بكتاب مسطور، وأثر مأثور، وكفر مشهور...»^(٥) ثم ساق الأدلة على تكفيرهم. وقال خارجه بن مصعب: «الجهميه كفار أبلغ نساءهم أنهن طوالق لا يحللن لهم، لا تعودوا مرضاهم، ولا تشهدوا جنازتهم...»^(٦).

وقال الأسفريني — وهو يتكلم عن الجهميه —: «وأهل السنة يكفرونهم؛ لقولهم: بأن علم الله حادث، وأنه لا يعلم ما يكون حتى يكون وأن كلامه حادث»^(٧).

(١) المرجع السابق ج ٥ ص ٢٢.

(٢) انظر: التبصير في الدين ص ٢١، ١٠٨، الفرق بين الفرق ١٩ — ٢٠، ٢٠٠. الملل والنحل ج ١ ص ١١١ — ١١٢، دراسات في الفرق ص ٢٣٤.

(٣) التبصير في الدين للأسفريني ص ٢٩.

(٤) الفتاوى ج ٥ ص ٥٣.

(٥) الرد على الجهميه للدارمي ص ١٠٦ — ١١٢.

(٦) الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٩١.

(٧) التبصير في الدين ص ١٠٨.

وما ذكرته قليل من كثير من كلام أهل السنة في ذمهم وتكفيرهم ولذا كتب كثير من أئمة أهل السنة في الرد عليهم: كالإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية، والبخاري في خلق أفعال العباد. له، والدارمي في كتابه الرد على الجهمية، وابن قتيبة في كتابه الإختلاف في اللفظ والرد على الجهمية المشبهة، وابن تيمية في كثير من فتاواه، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، والصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، وغيرهما من كتبه.

المبحث الثاني

موقف ابن القيم من آراء الجهمية

تمهید :

بعد أن أشرنا إلى الجهمية ومذهبهم، فإننا سنحاول أن نبين موقف ابن القيم من آرائهم، وسنحاول أن نذكر رأيهم أولاً بشيء من التفصيل ثم نبين موقف ابن القيم ورأيه فيه، وسنقتصر على عرض رأيهم في أهم القضايا التي تتصل بالعقيدة. وعليه فسيكون الكلام في هذا المبحث كما يلي :

أولاً : الأسماء والصفات عند الجهمية مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

ثانياً رأي الجهمية في أفعال العباد « « « « « .

ثالثاً : رأي الجهمية في علم الله « « « « « .

رابعاً رأي الجهمية في الإيمان « « « « « .

خامساً: قول الجهمية بفساد الجنة والنار « « « « « .

أولاً : رأي الجهمية في الأسماء والصفات وموقف ابن القيم منه، ورأيه :

سیتناول البحث — هنا — إن شاء الله — ما يلي :

المطلب الأول: رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثاني: رأي الجهمية في الرؤية مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الأول : رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

سیکون الکلام فی هذا المطلب كما يلي :

(أ) بيان رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامه.

(ب) موقف ابن القيم.

(ج) رأيہ فی الأسماء والصفات.

(أ) بيان رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامة :

ليتضح رأي الجهمية في هذه المسألة لابد من عرض بعض أقوال الأئمة الناقلين لمذهبهم في هذه المسألة: فنقول — وبالله التوفيق —.

يقول الإمام أحمد — وهو يحكي اعتقاد الجهم — (... وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله — ﷺ — كان كافراً وكان من المشبهه... إلى أن قال: فإذا سألهم — أي الجهمية — الناس عن قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١) يقولون ليس كمثله شيء من الأشياء وهو تحت الأراض السبع كما هو على العرش ولا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم ولا يتكلم...^(٢).

وقال الشهرستاني — وهو يحكي إعتقاد الجهم — (... ووافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء، منها قوله: لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيها فنفي كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق)^(٣).

وقال الأشعري: (ويُحْكَى عنه — أي الجهم — أنه كان يقول: «لا أقول أن الله تعالى شيء؛ لأن ذلك تشبيها له بالأشياء... ويقول بخلق القرآن»^(٤)).

وقال البغدادي: (وقال — أي الجهم — بحدوث كلام الله تعالى — كما قالت القدرية — ولم يسم الله متكلماً)^(٥).

مما سبق من أقوال الأئمة إتضح أن الجهمية ينفون عن الله كل إسم أو صفة يمكن إطلاقه على مخلوق: كحي وسميع وبصير، — كما نفوا صفة الكلام عنه عز وجل، وربوا على نفيها القول بأن القرآن مخلوق.

أما ما لا يمكن إطلاقه على المخلوق كقادر وخالق: فأجازوا إطلاقه عليه عز وجل.

وإذا أمعنا النظر وجدنا هذه العقيدة تقوم على أمرين :

الأول: أن الإشتراك في الأسماء — عندهم — يعني المماثلة بينها،. لذا نفوا كل ما يمكن

(١) آية (١١) الشورى.

(٢) الرد على الجهمية للإمام أحمد عقائد السلف ص ٦٦ — ٦٧.

(٣) الملل ج ١ ص ١٠٩ وقال البغدادي مثل ذلك انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩ — ٢٠٠.

(٤) المقالات ج ١ ص ٢٨٠ وانظر مختصر الصواعق ج ١ ص ١٠٩.

(٥) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩ — ٢٠٠.

إطلاقه على المخلوق من إسم أو صفة لثلا يقعون في التشبيه، وأولوا النصوص الدالة عليها أو حرفوها.

الثاني: أثبتوا ما أثبتوه من أسماء كقادر وخالق، بناءً على عقيدتهم في الجبر: وهو أن هذه الأسماء وما تضمنته من صفات لا يوصف بها إلا الخالق عز وجل. وبعد أن أوضحت رأي الجهمية أبين موقف ابن القيم.

(ب) موقف ابن القيم :

من عرضنا لرأي الجهمية في الأسماء والصفات إتضح أنهم ينفون عن الله عز وجل كل إسم أو صفة يمكن إطلاقه على المخلوق، بحجة نفي التشبيه، وأولوا النصوص الدالة عليها أو حرفوها؛ ورتبو على نفي صفة الكلام عن الله عز وجل: القول بأن القرآن مخلوق.

والآن لنعرف موقف ابن القيم من هذا الرأي :

لقد رفض ابن القيم هذا الرأي وحذر^(١) منه، وضلل من قال به، بل وكفرهم^(٢). ولذا نراه قد تعرض لهذا الرأي بالنقض والإبطال في مواضع كثيرة من كتبه، بل وألف كتاباً لهذا الغرض. ككتاب: الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، وكتاب اجماع الجيوش الإسلامية على غزو المعتلة والجهمية. وإليك بعض هذه الردود :

يقول ابن القيم رحمه الله: «فصل: في تضمن الفاتحة الرد على الجهمية معطلة الصفات وذلك من وجوه:

أحدها: من قوله «الحمد لله» فإن إثبات الحمد الكامل له يقتضي ثبوت كل ما يحمد عليه، من صفات كماله، ونعوت جلاله، إذ من عديم صفات الكمال فليس بمحمود على الإطلاق، وغايته: أنه محمود من وجه دون وجه.

ثانياً : في إثبات صفة الرحمة له: ما يتضمن إثبات الصفات التي تستلزمها من الحياة، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، وغيرها.

ثالثاً : صفة الربوبية، تستلزم جميع صفات الفعل، وصفة الإلهية تستلزم جميع أوصاف الكمال ذاتاً وأفعالاً....

فكونه محموداً إلهياً رباً، رحماناً رحيماً، ملكاً معبوداً، مستعاناً هادياً مُنعماً، يرضي ويغضب — مع نفي قيام الصفات به —: جمع بين النقيضين، وهو من أمحل المحال.

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٢١٤، ج ٣ ص ٣٨٣.

(٢) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٦، ١٦٤، ٣٦٢ — ٣٦٣.

وهذه الطريقة تتضمن إثبات الصفات الخيرية من وجهين :
أحدهما: أنها من لوازم كماله المطلق فإن استواءه على عرشه من لوازم علوه، ونزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا في نصف الليل الثاني من لوازم رحمته وربوبيته. وهكذا سائر الصفات الخيرية.
الوجه الثاني: أن السمع ورد بها، ثناءً على الله ومدحاً له وتعرفاً منه إلى عباده بها. فجعلها وتحريفها عما دلت عليه، وعما أريد بها: مناقض لما جاءت به^(١).

وفي كتاب الجيوش له: برهن على علو الله وفوقيته على خلقه واستوائه على عرشه وبطلان قول المخالفين: من الجهمية وغيرهم — بالكتاب والسنه، ثم بأقوال الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، ثم بأقوال الأئمة الأربعة، وأتباعهم، ثم بأقوال أئمة الحديث، ثم بأقوال أئمة التفسير ثم بأقوال أئمة اللغة العربية، ثم بأقوال الزهاد الصوفية، ثم بأقوال الشارحين لأسماء الله الحسنى، ثم بأقوال أهل الكلام، ثم بأقوال شعراء الإسلام، ثم بأقوال الفلاسفة المتقدمين والحكماء الأولين، ثم بأقوال الجبن، وبعض الكائنات الحية^(٢).

وقال في موضع آخر: «إن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه: ليس كمثله شيء، وأنه لا سمي له، ولا كفؤ له، وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه المخلوقين واستحق بقيامها أن يكون: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣) الآية... ولو كان مسلوب الصفات، والأفعال والكلام، والإستواء، والوجه، واليد، ومنفياً عنه مباينة العالم ومحايته، واتصاله به، وانفصاله عنه، وعلوه عليه، وكونه يمنته أو يسرته، أو أمامه، أو وراءه، لكان كل عدم مثلاً له في ذلك، فيكون قد نفى عن نفسه مماثلة الموجودات، وأثبت لها مماثلة المعدومات، فهذا النفي واقع على العدم المحض، وعلى من كثرت أوصاف كماله حتى تفرد بذلك الكمال فلم يكن له شبه في كماله ولا سمي ولا كفؤ — فإذا أبطلتم هذا المعنى الصحيح تعين ذلك المعنى الباطل قطعاً.... والعدم المحض لا يُمدح به أحد ولا يكون كمالاً له، بل هو أنقص النقص وإنما يكون كمالاً إذا تضمن الإثبات كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ...﴾^(٤) لكمال حياته وقيوميته.

وهكذا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٥) هو متضمن لإثبات جميع صفات الكمال على وجه

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٦٤ — ٦٥.

(٢) انظر الجيوش لابن القيم ص ٢٨ — ١٣٥.

(٣) آية (١١) سورة الشورى.

(٤) آية (٢٥٥) سورة البقرة.

(٥) آية (١١) سورة الشورى.

الإجمال^(١).

ويقول أيضاً: إن القرآن مملوء من ذكر الصفات، والعلو على الخلق والإستواء على العرش، وتكلم الله وتكليمه للرسول، وإثبات الوجه واليدين، والسمع، والبصر، والحياة، والمحبة، والغضب، والرضا، للرب سبحانه. وهذا عند النفاة مثل وصفه بالأكل والشرب، والجوع والعطش، والنوم، كل ذلك مستحيل عليه، ومعلوم أن إخبار الرسول ﷺ بما هو مستحيل عليه تعالى من أعظم المنفرات عنه، ومعارضته فيه أسهل من معارضته فيما عداه، ولم يعارضه أعداؤه في حرف واحد من هذا الباب مع حرصهم على معارضته بكل ما يقدرون عليه. فهلاً عارضوه بما عارضته به الجهمية والنفاة، وقالوا قد أخبرتنا بما يخالف العقل الصريح، فكيف يمكننا تصديقك؟ بل كان القوم على شركهم وضلالهم أعرف بالله وبصفاته من النفاة والجهمية^(٢).

وقال أيضاً: — رداً عليهم —: إن الله سبحانه وتعالى ذم آلهة الكفار وعابها بسلب أوصاف الكمال عنها؛ فعابها بأنها لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم ولا تهدي، ولا تنفع ولا تضر... فقال تعالى حكاية عن خليله إبراهيم عليه السلام في محاجته لأبيه: ﴿يَتَأْتِيَ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾^(٣) فلو كان إله إبراهيم بهذه الصفة والمثابة لقال له آزر: وأنت إلهك بهذه المثابة فكيف تنكر علي؟ لكن كان مع شركه أعرف بالله من الجهمية^(٤).

وقال أيضاً: رداً على من نفى صفة الكلام وحمل النصوص الدالة عليها على المجاز. المثال العاشر: مما يظن أنه مجاز وليس بمجاز (لفظ النداء الإلهي) وقد تكرر في الكتاب والسنة تكراراً مطرداً... متنوعاً تنوعاً يمنع حمله على المجاز... ثم أورد الأدلة من الكتاب والسنة... إلى أن قال: وكل ما في القرآن العظيم من ذكر كلامه وتكليمه وأمره ونهي دال على أنه تكلم حقيقة لامجاز... وقد نوع الله هذه الصفة في إطلاقها عليه تنوعاً يستحيل معه نفي حقائقها... بل حقيقة الإرسال تبليغ كلام الرب تعالى وإذا إنتفت عنه حقيقة الكلام إنتفت حقيقة الرسالة والنبوه ولهذا قال غير واحد من السلف: من أنكر أن يكون الله متكلماً أو يكون

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٣٤، والذي يظهر أن ابن القيم قد اقتبس هذا الرد من شيخه ابن تيمية. انظر مختصر الصواعق ج ١ ص ٨٤، وانظر ص ١٥١ فيه بيان اتفاق العقل والنقل على ثبوت صفات الكمال لله على ما يليق بجلاله من غير تشبيه أو تعطيل.

(٢) مختصر الصواعق ج ١ ص ٩٨، وهذا الرد كسابقه يظهر أن ابن القيم قد اقتبسه من شيخه ابن تيمية — انظر

ج ١ ص ٨٤ من نفس الكتاب.

(٣) آية (٤٢) مريم.

(٤) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٥.

القرآن كلامه فقد أنكر رسالة محمد (ﷺ) — بل ورسالة جميع الرسل التي حقيقتها تبليغ كلام الله تعالى، ولهذا قال منكروا رسالته (ﷺ) عن القرآن: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾. إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ^(١) وإنما عنوا القرآن المسموع الذي يُلغوه واندروا به، فمن قال: إن الله لم يتكلم به فقد ضاها قوله قولهم. والرب تبارك وتعالى يخلق بقوله وكلامه كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢) فإذا انتفت حقيقة الكلام عنه انتفى الخلق.

وقد ضرب الله تعالى: لكلامه، واستمراره ودوامه المثل: بالبحر يمدده من بعده سبعة أبحر، وأشجار الأرض كلها أقلام، فيفنى المداد والأقلام ولا تنفذ كلماته. أفهذا صفة من لا يتكلم ولا يقوم به كلام؟ فإذا كان كلامه وتكليمه وخطابه ونداؤه، وقوله وأمره ونهيه... كل ذلك مجاز لا حقيقة له بطلت الحقائق كلها، فإن الحقائق إنما حقت بكلماته قال تعالى ﴿وَيُحَقِّقُ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾^(٣) فما حقت الحقائق إلا بقوله وفعله^(٤).

من هذه اللوحة اليسيرة يتضح موقف ابن القيم من رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامة، والكلام ومنه القرآن خاصة، وهو أنه يرفض هذا الرأي بل ويحذر منه ويستدل على بطلانه بالنقل والعقل.

وقد اقتصرنا على هذه الردود اليسيرة خشية الإطالة، ومن أراد الاستزادة: فعليه مراجعة الصواعق، والجوش لابن القيم يجد بغيته إن شاء الله.

(ج) رأي ابن القيم في الأسماء والصفات :

بعد أن عرفنا رأي الجهمية في الأسماء والصفات وموقف ابن القيم منه، نود أن نوضح رأيه — رحمه الله — في هذه المسألة.

يرى ابن القيم رحمه الله: — إثبات كل ما ورد في الكتاب والسنة من أسماء الله وصفاته، وتنزيهه تعالى عن العيوب والنقائص إثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تحريف أو تعطيل^(٥). والإيمان بالآيات والأخبار المتضمنة لهذه الأسماء والصفات — كما وردت — وعدم التأويل^(٦). حيث

(١) آية (٢٤ — ٢٥) المدثر.

(٢) آية (٨٢) يس.

(٣) آية (٨٢) يونس.

(٤) مختصر الصواعق ج ٢ ص ٤١٧ — ٤٢٣، مدارج السالكين ج ١ ص ٧٠.

(٥) انظر: الكافية الشافية ص ٨٥ — ٨٦، مطبعة التقدم. ومدارك السالكين ج ١ ص ١٢٤.

(٦) انظر: إعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦٧، ومدارج السالكين ج ٣ ص ٣٥٣ — ٣٥٤.

يقول: (...) فأما توحيد العلم فمداره على إثبات صفات الكمال وعلى نفي التشبيه والمثال، والتنزيه عن العيوب والنقائص...^(١).

ويقول: (...) وقد ذكرنا في كتاب الصواعق أن تأويل آيات الصفات وأخبارها بما يخرجها عن حقائقها هو أصل فساد الدنيا والدين.. وزوال الممالك، وتسليط أعداء الإسلام عليه، إنما كان بسبب التأويل، ومن تأمل كيفية ورود آيات الصفات في القرآن، والسنة، علم قطعاً بطلان تأويلها بما يخرجها عن حقائقها، فإنها وردت على وجه لا يحتمل معه التأويل بوجه...^(٢).

كما أنه يثبت صفة الكلام لله عز وجل — إذا شاء بما شاء — كسائر الصفات من غير تشبيه أو تأويل، وأنه صفة ذات وفعل، وأن القرآن الكريم كلام الله عز وجل وغير مخلوق^(٣) حيث يقول: (...) وقد دل القرآن وصريح السنة والمعقول، وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بمشيئته، كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته وهي صفة ذات وفعل...^(٤).

وقال: (وقد دلت النصوص النبوية على أنه يتكلم إذا شاء بما شاء، وأن كلامه يسمع... وأن القرآن جميعه حروفه ومعانيه نفس كلامه الذي تكلم به وليس بمخلوق...)^(٥).

هذا هو رأي ابن القيم في الأسماء والصفات عامة، والصفات الخبرية التي ورد فيها خبر من الكتاب أو السنة خاصة.

المطلب الثاني: رأي الجهمية في الرؤية مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي الجهمية في الرؤية :

سبق أن بينا — عند الكلام عن رأي الجهمية في الصفات — أنهم ينفون عن الله تعالى كل ما يمكن إطلاقه على المخلوق، فراراً — بزعمهم — من التشبيه.

كذلك شأنهم في الرؤية فقد نفوا رؤية الله عز وجل بالبصر في الدنيا والآخرة.

يقول الإمام أحمد — وهو يتكلم عن معتقدات الجهم بن صفوان :

(...) ووضع — أي الجهم — دين الجهمية فإذا سألهم الناس عن قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٥، وانظر: الجيوش الإسلامية ص ٢٧.

(٢) انظر مدارج السالكين ج ٣ ص ٣٥٣ — ٣٥٤.

(٣) انظر: مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٤، ومختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٤٢٨.

(٤) مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٤٢٩.

(٥) مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٤٢٨.

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿١﴾ يَقُولُونَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ولا ينظر إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة... (٢).

ويقول الشهرستاني — وهو يحكي معتقدات الجهم بن صفوان — (....) وهو أيضاً موافق للمعتزلة في نفي الرؤية... (٣).

ويقول ابن حزم (ذهبت المعتزلة والجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لا يرى في الآخرة) (٤).

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي الجهمية في الرؤية :

لقد رفض ابن القيم رأيهم وأنكره بلهجة قاسية تتضمن الحكم عليهم بالضلال (٥)، واستدل على ثبوت الرؤية وبطلان رأيهم بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة ومن أخذ عنهم، ولكنها سأقتصر — إن شاء الله — على إيراد دليلين من الكتاب، ومثلهما من السنة، ومثلهما من أقوال الصحابة والتابعين والأئمة (٦).

أما الدليلان من الكتاب :

فأحدهما: إخبار الله سبحانه وتعالى عن أعلم الخلق به في زمانه، وهو كليمه ونجيه وصفيه من أهل الأرض أنه سأل ربه تعالى النظر إليه فقال له ربه تبارك وتعالى ﴿...لَنْ تَرِنِّي وَلَكِنْ أُنْظَرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي فَلَمَّا تَحَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا...﴾ (٧) الآية — وبيان الدلالة من هذه الآية من وجوه عديدة :

أولها: أنه لا يظن بكليم الرحمن ورسوله الكريم أن يسأل ربه ما لا يجوز عليه بل هو من أبطل الباطل وأعظم المحال.

الوجه الثاني: أن الله سبحانه وتعالى لم ينكر عليه سؤاله ولو كان محالاً لأنكره عليه ولهذا لما سأل إبراهيم الخليل ربه تبارك وتعالى أن يريه كيف يحيي الموتى لم ينكر عليه، ولما سأل عيسى ربه أنزل المائدة من السماء لم ينكر سؤاله، ولما سأل نوح ربه نجاه ابنه أنكر عليه سؤاله وقال ﴿...إِنِّي أَعْظُمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ . قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَشْكَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ .

(١) آية (١١) الشورى.

(٢) الرد على الجهمية للإمام أحمد: عقائد السلف ص ٦٧.

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ١١٢.

(٤) الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٢.

(٥) انظر حادي الأرواح ص ٢٢٢ — ٢٢٣.

(٦) ومن أرادها كاملة فعليه مراجعة حادي الأرواح ص ٢٢٢ — ٢٦٩.

(٧) آية (١٤٣) الأعراف.

عَلَّمَ وَلَا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَسِيرِينَ ﴿١﴾.

الوجه الثالث : أنه أجابه بقوله: «لن تراني» ولم يقل: لا تراني ولا أني لست بمرئي أو لا تجوز رؤيتي، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله، وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يُرى، ولكن موسى لا تحتل قواه رؤيته في هذه الدار لضعف قوة البشر فيها عن رؤيته تعالى — يوضحه.

الوجه الرابع: وهو قوله: ﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ، فَسَوْفَ تَرَنِّي...﴾ (٢) الآية فأعلمه أن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت لتجليه له في هذه الدار فكيف بالبشر الضعيف الذي خلق من ضعف.

الوجه الخامس: أن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقراً مكانه وليس هذا بممتنع في مقدوره بل هو ممكن وقد علّق به الرؤية ولو كانت مُحالاً في ذاتها لم يعلقها بالممكن في ذاته.

الوجه السادس: قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ (٣) وهذا من أبين الأدلة على جواز رؤيته تبارك وتعالى، فإنه إذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامته ويرىهم نفسه؟ فأعلم سبحانه وتعالى موسى أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار فالبشر أضعف.

الوجه السابع : أن ربه سبحانه وتعالى قد كلمه وخاطبه وناجاه وناداه ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة كلامه معه بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم وقد جمعت هذه الطوائف بين إنكار الأمرين فأنكروا أن يكلم أحداً أو يراه أحد، ولهذا سأل موسى النظر إليه لما أسمع كلامه، وعلم نبي الله جواز رؤيته من وقوع خطابه وتكليمه، فلم يخبره باستحاله ذلك عليه، ولكن أراه أن مأسأله لا يقدر على احتماله كما لم يثبت الجبل لتجليه.. وأما قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَنِّي﴾ (٤) فإنما تدل على النفي في المستقبل، ولا تدل على دوام النفي ولو قُيدت بالتأنييد فكيف إذا أُطلقت، قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَسْمُوهُ أَبَدًا﴾ (٥) مع قوله تعالى: ﴿وَنَادَايِمًا لَكَ لِيَقْضَ عَلَيْكَ رَبُّكَ﴾ (٦)، (٧).

(٢) آية (١٤٣) الأعراف.

(١) آية (٤٦، ٤٧) سورة هود.

(٤) آية (١٤٣) الأعراف.

(٣) آية (١٤٣) الأعراف.

(٦) آية (٧٧) الزخرف.

(٥) آية (٩٥) البقرة.

(٧) حادي الأرواح ص ٣٢٣ — ٣٢٤.

الدليل الثاني :

قوله تعالى في شأن الكفار: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوتُونَ﴾^(١) ووجه الاستدلال بها أنه سبحانه وتعالى جعل من أعظم عقوبة الكفار كونهم محجوبين عن رؤيته واستماع كلامه فلو لم يره المؤمنون ولم يسمعوا كلامه كانوا أيضاً محجوبين عنه، وقد إحتج بهذه الحجة الشافعي... وغيره من الأئمة — فذكر الطبراني وغيره عن المزني قال: سمعت الشافعي يقول في قوله عز وجل: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوتُونَ﴾^(٢) فيه دليل على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة.

وقال أبو زرعة الرازي: سمعت أحمد بن محمد بن الحسين يقول سأل محمد بن عبد الله بن الحكم هل يرى الخلق كلهم ربهم يوم القيامة المؤمنون والكفار؟ فقال محمد بن عبد الله: ليس يراه إلا المؤمنون قال محمد: وسئل الشافعي عن الرؤية، فقال: يقول الله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوتُونَ﴾^(٣) ففي هذا دليل على أن المؤمنين لا يُحجبون عن الله عز وجل^(٤).

أما الأدلة من السنه على الرؤية :

فيقول ابن القيم: «وأما الأحاديث عن النبي ﷺ — وأصحابه، الدالة على الرؤية فمتواترة رواها أبو بكر الصديق، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله البجلي، وصهيب بن سنان الرومي... إلى أن قال: فهناك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن وتلقاها بالقبول والتسليم وانتشاح الصدر لا بالتحريف والتبديل وضيق العطن ولا تُكذَّب بها فمن كذَّب بها لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين، وكان عنه يوم القيامة من المحجوبين»^(٥).
ولكثرتها نكتفي بإيراد حديثين منها — كما وعدت أول البحث في هذه المسألة.

الحديث الأول :

يقول ابن القيم: (... وأما حديث أبي هريرة وأبي سعيد: ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة «أن ناساً قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال ﷺ: هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا، يا رسول الله. قال هل تضامون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا:

(١) آية (١٥) المطففين.

(٢) آية (١٥) المطففين.

(٣) آية (١٥) المطففين.

(٤) حادي الأرواح ص ٢٢٧ — ٢٢٨. طريق الهجرتين ص ١٠٢.

(٥) حادي الأرواح ص ٢٣١.

لا. قال: فإنكم ترونه كذلك... الحديث»^{(١)(٢)}.

الحديث الثاني :

يقول ابن القيم: (...) وأما حديث صهيب فرواه مسلم في صحيحه من حديث حماد بن سلمه عن ثابت عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن صُهَيْبٍ قال: قال — ﷺ — : (إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله عز وجل: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم، ثم تلا هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^{(٣)(٤)}. وهذا حديث رواه الأئمة عن حماد وتلقوه عن نبيهم بالقبول والتصديق»^(٥).

وأما الأدلة من أقول الصحابة على الرؤية :

فهي كثيرة — وإليك اثنين منها :

الأول : قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: قال أبو اسحاق: عن عامر بن سعد: قرأ أبو بكر الصديق: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^(٦).

فقالوا: ما الزيادة يا خليفة رسول الله؟ قال: النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى^(٧).

الثاني: قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه. قال عبد الرحمن بن أبي حاتم حدثنا علي بن ميسرة الهمداني، حدثنا صالح بن أبي خالد العنبري عن أبي الأحوص عن أبي إسحاق الهمداني عن عمارة بن عبيد قال: سمعت علياً يقول: (من تمام النعمة دخول الجنة والنظر إلى وجه الله تبارك وتعالى في جنته)^(٨).

(١) أخرجه البخاري كتاب الأذان باب ١٢٩.

وأخرجه الترمذي كتاب الجنة باب ١٥، ١٧.

(٢) حادي الأرواح ص ٢٣٣ — ٢٥٣.

(٣) آية (٢٦) يونس.

(٤) أخرجه مسلم برقم ١٨١ في الإيمان باب إثبات رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، والترمذي برقم ٢٥٥٥ في صفة

الجنة باب ما جاء في رؤية الرب، جامع الأصول ج ١٠ ص ٥٦٠.

(٥) حادي الأرواح ص ٢٣٨ — ٢٣٩.

(٦) آية (٢٦) يونس.

(٧) ص ٢٥٩ حادي الأرواح.

(٨) المرجع السابق. نفس الصفحة.

وأما الأدلة من أقوال التابعين :

فيقول ابن القيم: «وأما التابعون... وعصابة الإيمان من أئمة الحديث والفقه والتفسير وأئمة التصوف، فأقوالهم أكثر من أن يحيط بها إلا الله عز وجل»^(١).

وإليك اثنين منها :

الأول: قال سعيد بن المسيب: الزيادة: النظر إلى وجه الله. رواه مالك، عن يحيى، عنه^(٢).
الثاني: قال الأعمش وسعيد بن جبيرة: إن أشرف أهل الجنة لمن ينظر إلى الله تبارك وتعالى غدوة وعشية^(٣).

وأما الأدلة من أقوال الأئمة الأربعة ومن أخذ عنهم — وأئمة اللغة فهي كثيرة جداً ونكتفي بإيراد أمثلة منها:

(قول الإمام مالك رحمه الله) — قال أحمد بن مصلح المصري: حدثنا عبدالله بن وهب قال: قال مالك بن أنس: الناس ينظرون إلى ربهم عز وجل يوم القيامة بأعينهم..، وقال الحارث بن مسكين: حدثنا أشهب قال: سئل مالك عن قوله عز وجل: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٤) انتظر إلى الله عز وجل؟ قال: نعم..، فقلت: إن أقواماً يقولون تنتظر ماعنده، قال: بل تنظر إليه نظراً...^(٥).

قول الأوزاعي: ذكر ابن أبي حاتم عنه قال: إني لأرجو أن يحجب الله عز وجل جهماً وأصحابه عن أفضل ثوابه الذي وعده الله أوليائه حين يقول: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٦) فجدد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده الله أوليائه^(٧).

قول الإمام أحمد: رُوِيَ عنه في مسألة الرؤية كلام كثير..، منه: ما رواه إبراهيم بن زياد الصائغ قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «الرؤية من كذب بها فهو زنديق»^(٨).

قول المزني: ذكر الطبراني في السنة عن إبراهيم عن أبي داود المصري قال: كنا عند نعيم

(١) ص ٢٦١ حادي الأرواح.

(٢) حادي الأرواح ص ٢٦١ — ٢٦٢.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٢.

(٤) آية (٢٢، ٢٣) القيامة.

(٥) حادي الأرواح ص ٢٦٣.

(٦) آية (٢٢، ٢٣) القيامة.

(٧) حادي الأرواح ص ٢٦٤.

(٨) حادي الأرواح ص ٢٦٦.

بن حماد جلوساً، فقال نعيم للمزني: ما تقول في القرآن؟ فقال: أقول إنه كلام الله، فقال: غير مخلوق؟ فقال: غير مخلوق». قال: وتقول: إن الله يُرى يوم القيامة؟ قال: نعم^(١).

قول جميع أهل اللغة: قال أبو عبد الله بن بطة: سمعت (أبا عمر) محمد بن عبد الواحد صاحب اللغة. يقول: سمعت أبا العباس أحمد بن يحيى (ثعلب) — يقول: في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا. نَحْيَتْهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ، سَلَّمَ...﴾^(٢) أجمع أهل اللغة على أن اللقاء ههنا لا يكون إلا معاينة ونظراً بالأبصار، وحسبك بهذا الإسناد صحة^(٣).

وبعد أن إنتهى ابن القيم — رحمه الله — من سياق الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والأئمة بعدهم. عقد فصلاً — في وعيد منكري الرؤية — ساق فيه أدلة من الكتاب والسنة تتضمن الوعيد الشديد لمنكري الرؤية... إلى أن قال: «فصل: قد دل القرآن والسنة المتواترة وإجماع الصحابة وأئمة الإسلام وأهل الحديث، عصاية الإسلام... وخاصة رسول الله (ﷺ)، — على: أن الله سبحانه وتعالى يُرى يوم القيامة بالأبصار عياناً كما يُرى القمر ليلة البدر صحواً وكما ترى الشمس في الظهيرة فإن كان لما أخبر الله ورسوله عنه من ذلك حقيقة — وإن له والله حق الحقيقة — فلا يمكن أن يروه إلا من فوقهم لاستحالة أن يروه من أسفل منهم أو خلفهم أو أمامهم أو عن يمينهم أو عن شمالهم. وإن لم يكن لما أخبر به حقيقة كما يقول أفراخ الصابئة والفلاسفة والمجوس... بطل الشرع والقرآن، فإن الذي جاء بهذه الأحاديث هو الذي جاء بالقرآن، والشرعية، والذي بلغها هو الذي بلغ الدين فلا يجوز أن يجعل كلام الله ورسوله عصبين، بحيث يؤمن ببعضها ويكفر ببعضها فلا يجتمع في قلب العبد بعد الإطلاع على هذه الأحاديث وفهم معناها إنكارها، والشهادة بأن محمد رسول الله، أبداً... إلى أن قال: والمنحرفون في باب الرؤية نوعان: أحدهما: من يزعم أنه يُرى في الدنيا... (الثاني) — من يزعم أنه لا يُرى في الآخرة البتة... وما أخبر الله به ورسوله وأجمع عليه الصحابة والأئمة يكذب الفريقين^(٤)».

هذا هو موقف ابن القيم من رأي الجهمية في الرؤية. والله أعلم.

ثالثاً : رأي ابن القيم في الرؤية :

إليك شيء من أقوال الإمام ابن القيم التي توضح رأيه في هذه المسألة. يقول — رحمه الله —

(١) حادي الأرواح ص ٢٦٧.

(٢) آية (٤٣، ٤٤) سورة الأحزاب.

(٣) حادي الأرواح ص ٢٦٧ — ٢٦٨.

(٤) حادي الأرواح ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(...) وجعل ثوابه إذا قدم إليه أكمل الثواب وأفضله وهو النظر إلى وجهه — سبحانه وتعالى...^(١).

ويقول في مقام آخر: (...) فبذكره تطمئن قلوبهم وبرؤيته في الآخرة تقر عيونهم ولا شيء يعطيهم في الآخرة أحب إليهم من النظر إليه...^(٢). ويقول في مقام آخر (الباب الخامس والستون في رؤيتهم ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم جهرة كما يرى القمر ليلة البدر، وتجليه لهم ضاحكاً إليهم. هذا الباب أشرف أبواب الكتاب... وأقرها لعيون أهل السنة والجماعة... إتفق عليها — أي الرؤية — الأنبياء والمرسلون وجميع الصحابة، والتابعون، وأئمة الإسلام، على تتابع القرون...^(٣).

ويقول في مقام آخر: (قد دل القرآن والسنة المتواترة وإجماع الصحابة وأئمة الإسلام وأهل الحديث عصاية الإسلام... وخاصة رسول الله ﷺ على أن الله سبحانه وتعالى يرى يوم القيامة بالأبصار عياناً كما يرى القمر ليلة البدر صحوً وكما ترى الشمس في الظهيرة فإن كان لما أخبر الله ورسوله عنه من ذلك حقيقة، وإن له والله حق الحقيقة، فلا يمكن أن يروه إلا من فوقهم لاستحالة أن يروه من أسفل منهم أو خلفهم أو أمامهم أو عن يمينهم أو عن شمالهم...^(٤).

من هذه الأقوال يتضح رأي ابن القيم في الرؤية. وهو أنه ثبت رؤية المؤمنين لربهم سبحانه وتعالى من فوقهم في اليوم الآخر بالأبصار عياناً كما يرى القمر ليلة البدر صحوً وكما ترى الشمس ليس دونها سحاب. والله أعلم.

ثانياً : رأي الجهمية في أفعال العباد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :
(أ) رأي الجهمية في أفعال العباد مع المناقشة:

يتلخص رأي الجهمية في هذه المسألة في أنه لا فعل لأحد غير الله تعالى والإنسان مجبور على عمله، والأعمال تنسب إليه مجازاً كما تُنسب إلى الجماد، فالإنسان والجماد لا يختلفان فكتب فلان وقتل مجازات كما يقال أثمر الشجر وتحرك الحجر، والثواب والعقاب جبر والتكليف جبر.

(١) الوابل الصيب ص ٣٩.

(٢) طريق الهجرتين ص ٩٦.

(٣) حادي الأرواح ص ٢٢٢.

(٤) حادي الأرواح ص ٢٦٩.

يقول البغدادي مبيناً مذهب الجهمية في أفعال العباد: وقال: أي الجهم — «لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن تكونا فاعلتين أو مستطيعتين لما وصفتا به»^(١).

وقال الشهرستاني معهداً آراء الجهم بن صفوان: (... ومنها قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالإستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات، كما يقال: «أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وغربت وتغيرت السماء، وأمطرت وأزهت الأرض، وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً جبر»^(٢).

والذي دفع الجهمية إلى هذا الرأي إعتقادهم: أنه يترتب على القول بأن العبد يخلق عمله: قصور قدرة الله عن بعض المخلوقات ووجود شريك له في الخلق وهو العبد والله يقول: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ... الآية﴾^(٣)، ويقول: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٤).

المناقشة :

يقال لهم إعتقادكم هذا باطل فإنه لا يترتب على القول بأن للعبد قدرة ومشئته تحت قدرة الله ومشئته، ما ذكرتم من قصور قدرة الله عن بعض المخلوقات ووجود الشريك إلا إذا قيل بأن العبد مستقل بقدرته ومشئته.

كما أن إستدلالكم بهذه الآيات على هذا الاعتقاد باطل فإنها لا تدل على ما زعمتموه؛ إذ أنها لا تنافي وجود قدرة للعبد تحت قدرة الله يفعل بها، فتكون أعماله خلق له مخلوقه الله.

كما أنه يترتب على اعتقادكم هذا لوازم باطلة: من القول بإبطال التكليف، والثواب والعقاب، وإرسال الرسل، فإذا كان العبد مجبوراً على عمله فكيف يثاب ويعاقب على ما لم يفعل؟! وكيف يكلف بعمل غيره، اليس هذا محض الظلم؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، ولم أرسل الله الرسل مادام العبد كالريشة في مهب الرياح؟! فليترك عالم الإنسان دون رسول

(١) الفرق بين الفرق ص ٩٩ — مطبعة دار المعارف بمصر.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١١٠ — ١١١، المطبعة الأدبية بمصر.

(٣) آية (٦٢) الزمر.

(٤) آية (٩٦) الصافات.

كما ترك النبات والجماد دون رسول.

فإذا كانت هذه اللوازم باطلة، فما يؤدي إليها باطل. والله أعلم.

(ب) موقف ابن القيم من رأي الجهمية في أفعال العباد :

ذكرت آنفاً: أن الجهمية يرون أن العبد مجبر على عمله، وأن الثواب والعقاب جبر والتكليف جبر. والآن لنعرف موقف ابن القيم من هذا الرأي.

يتضح موقف ابن القيم: من الردود، والمناقشة التي أجراها في صورة مناظرة بين جبري وسني، ومن المهاجمة القاسية للهجة التي قابل بها أصحاب هذا الرأي، وهو في كل ما ذكرت يبين بطلان هذا المذهب الجبري، مما يدل على أنه لا يراه ولا يقتره.

أما الردود فمنها ما يلي :

١ — قال تعالى: ﴿وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكَ بِكَ اللَّهُ رَمِيًۖ﴾^(١).

يقول ابن القيم — بعد أن ساق هذه الآية — إعتقد جماعة أن المراد بالآية: سلب فعل الرسول عنه، وإضافته إلى الرب تعالى، وجعلوا ذلك أصلاً في الجبر، وإبطال نسبة الأفعال إلى العباد، وتحقيق نسبتها إلى الرب تعالى وحده، وهذا غلط منهم في فهم القرآن، فلو صح ذلك لوجب طرده في جميع الأعمال.، فيقال: ماصليت إذ صليت، وما صمت إذ صمت، وما ضحيت إذ ضحيت، ولا فعلت كل فعل إذ فعلته ولكن الله فعل ذلك، فإن طردوا ذلك لزمهم في جميع أفعال العباد طاعتهم ومعاصيهم، إذ لا فرق، فإن خصوه بالرسول وحده وأفعاله جميعها أو رمية وحده، فهؤلاء لم يوقفوا لفهم ما أريد بالآية.

وبعد: فهذه الآية نزلت في شأن رمية (ﷺ) المشركين يوم بدر بقبضة من الحصباء فلم تدع وجه أحد منهم إلا أصابته.، ومعلوم أن تلك الرمية من البشر لا تبلغ هذا المبلغ، فكان منه (ﷺ) مبدأ الرمي وهو الحذف ومن الله سبحانه وتعالى — نياية — الإيصال فأضاف إليه رمي الحذف الذي هو مبدؤه ونفى عنه رمي الإيصال الذي هو نهايته.

ونظير هذا قوله في الآية نفسها: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكَ بِكَ اللَّهُ قَتَلَهُمْ﴾^(١) ثم قال: ﴿وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكَ بِكَ اللَّهُ رَمِيًۖ﴾^(١) فأخبر أنه وحده هو الذي تفرد بقتلهم ولم يكن ذلك بكم أنتم، كما تفرد بإيصال الحصباء إلى أعينهم، ولم يكن ذلك من رسوله، ولكن وجه الإشارة بالآية: أنه سبحانه أقام أسباباً ظاهرة لدفع المشركين، وتولى دفعهم وإهلاكهم بأسباب باطنة غير الأسباب

(١) آية (١٧) الأنفال.

التي تظهر للناس فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والنصر مضافاً إليه، وبه، وهو خير الناصرين^(١).

٢ — قال ابن القيم — وهو يبين ما اشتملت عليه الفاتحة من الرد على جميع المبطلين — فصل: في تضمنها للرد على الجبرية، وذلك من وجوه:

أحدها : من إثبات عموم حمده سبحانه، فإنه يقتضي أن لا يعاقب عبده على ما لا قدرة لهم عليه، ولا هو من فعلهم، بل هو بمنزلة ألوانهم، وطولهم وقصرهم، بل هو يعاقبهم على نفس فعله بهم فهو الفاعل لقبائحهم في الحقيقة، وهو المعاقب لهم عليها، فحمده عليها يأبى ذلك أشد الإباء، وينفيه أعظم النفي، فتعالى من له الحمد كله عن ذلك علواً كبيراً، بل إنما يعاقبهم على نفس أفعالهم التي فعلوها حقيقة، فهي أفعالهم لا أفعاله، وإنما أفعاله العدل والإحسان والخيرات^(٢).

الوجه الثاني: إثبات رحمته ورحمانيته ينفي ذلك؛ إذ لا يمكن إجتماع هذين الأمرين قط: أن يكون رحماناً رحيماً، ويعاقب العبد على ما لا قدرة له عليه ولا هو من فعله، بل يكلفه ما لا يطيقه، ولا له عليه قدرة البتة، ثم يعاقبه عليه، وهل هذا إلا ضد الرحمة ونقض لها وإبطال؟ وهل يصح في معقول أحد إجتماع ذلك، والرحمة التامة الكاملة، في ذات واحدة؟!^(٣).

الوجه الثالث: إثبات العبادة والاستعانة لهم، ونسبتها إليهم بقولهم «نعبد، ونستعين» وهي نسبة حقيقية لا مجازية، والله لا يصح وصفه بالعبادة والاستعانة التي هي من أفعال عبده، بل العبد حقيقة هو العابد المستعين. والله هو المعبود المستعان به^(٤).

وأما المناقشة : فقد ناقش ابن القيم الجهمية في صورة مناظرة أجراها بين جبري وسني، وهو — في كل منها — ينصر السني على الجبري. ونظراً لطولها نكتفي بسياق مقطع يسير منها ونحيل القاريء إلى مصدرها إذا أراد الإطلاع عليها.

يقول ابن القيم: الباب التاسع عشر: في ذكر مناظرة جرت بين جبري وسني جمعهما مجلس مذاكرة قال الجبري: القول بالجبر لازم لصحة التوحيد، ولا يستقيم التوحيد إلا به لأننا إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلاً للحوادث مع الله إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وهذا شرك ظاهر لا يخلص منه إلا القول بالجبر.

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ٤٢٦، ٤٢٧، دار الكتاب العربي بيروت — الطبعة الثانية — ١٣٩٣هـ.

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٦٥.

(٣) (٤) مدارج السالكين ج ١ ص ٦٥.

قال السني: بل القول بالجبر مناف للتوحيد ومع منافاته للتوحيد فهو مناف للشرائع ودعوة الرسل والثواب والعقاب فلو صح الجبر لمطلت الشرائع وبطل الأمر والنهي، ويلزم من بطلان ذلك بطلان الثواب والعقاب^(١).

واستمرت المناظرة — بهذه الطريقة — الجبري يورد الشبهة والسني يهدمها.

وأما المهاجمة القاسية للهجة — فمنها. قوله: — بعد أن قرر قدرة الله على أفعال العباد وإرادته لها وأنه هو الذي جعلهم فاعلين بقدرته ومشيتته، ثم تكلم في مذهب المعتزلة... إلى أن قال: «ولا نظن به ظن السوء ونجعل له مثل السوء أنه يعاقب عباده على ما لم يفعلوه ولا قدرة لهم على فعله بل على ما فعله هو دونهم واضطرهم إليه وجبرهم عليه وذلك بمنزلة عقوبة الزمن إذا لم يطير إلى السماء وعقوبة أشل اليد على ترك الكتابة وعقوبة الأخرس على ترك الكلام فتعالى الله عن هذين المذهبين الباطلين المنحرفين عن سواء السبيل»^(٢).

ويقول في مقام آخر — ذاماً المعتزلة والجبرية: (... والطائفتان في عمى عن الحق القويم والصراط المستقيم)^(٣).

(ج) رأي ابن القيم في أفعال العباد :

إن مذهب ابن القيم في هذه المسألة هو مذهب شيخه ابن تيمية بل هو مذهب أهل السنة عامة. وليتضح رأيه: نضع أمامنا عدة نصوص له نستنبط منها رأيه.

يقول ابن القيم: «العبد بجملته مخلوق لله جسمه وروحه وصفاته وأفعاله، وأحواله فهو مخلوق من جميع الوجوه، وخلق على نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله، وتلك النشأة بمشيئة الله وقدرته وتكوينه، فهو الذي خلقه، وكونه كذلك، وهو لم يجعل نفسه كذلك، بل خالقه وبأمره جعله مُحدثاً لإرادته، وأفعاله، وبذلك أمره، ونهاه، وأقام عليه حجته، وعرضه للثواب والعقاب فأمره بما هو متمكن من إحداثه، ونهاه عما هو متمكن من تركه، ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال، والتروك التي مكّنه منها وأقدره عليها، وناطها به... فكان مريداً شائئاً بمشيئة الله له، ولولا مشيئة الله أن يكون شائئاً لكان أعجز، وأضعف من أن يجعل نفسه شائئاً، فالرب سبحانه أعطاه مشيئة، وقدرة وإرادة وعرفه ما ينفعه وما يضره، وأمره أن يجري مشيئته وقدرته في الطريقة التي يصل بها إلى غاية صلاحه»^(٤).

(١) شفاء العليل ص ١٣٩، وللاستزادة انظر ص ١٣٩ — ١٥٢ — شفاء العليل دار المعرفة — بيروت. لبنان.

(٢) شفاء العليل ص ٥٤، دار المعرفة — بيروت.

(٣) شفاء العليل ص ٤٩، دار المعرفة — بيروت.

(٤) شفاء العليل ص ١٣٧ — ١٣٨.

وقال: (... والصواب أن يقال: تقع الحركة بقدرة العبد، وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر، وهي جزء سبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير. والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد، وتلبيس، فإنه يوهم أنهما متكافئان في القدرة كما تقول: هذا الثوب بين هذين الرجلين...، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه، والسبب والمسبب والفاعل والآله كله أثر القدرة القديمة، ولا تعطّل قدرة الرب سبحانه عن شمولها، وكمالها وتناولها لكل ممكن، وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير، سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته، وكل ماسواه مخلوق له، وهو أثر قدرته ومشيئته، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله أو القول بوجود مخلوق لا خالق له...، وإذا عرف هذا فنقول: الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً، وتكويناً، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرة وتكوينه، وبقدرة العبد سبباً، ومباشرة، والله خلق الفعل، والعبد فعله، وباشرة، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته^(١) وقال: (هي أفعال للعباد حقيقة ومفعولة للرب، فالفعل عندنا غير المفعول وهو إجماع من أهل السنة حكاه الحسين بن مسعود البغوي وغيره فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته^(٢)).

وقال: «إعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل، والعبد فاعل منفعل وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه، فالجبرية شهدت كونه منفعلاً يجري عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل... ولم يجعلوه فاعلاً إلا على سبيل المجاز، فقال، وقعد — عندهم — بمنزلة مرض... ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض... إلى أن قال: وأهل العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه ومهدوا وقوع الثواب والعقاب على من هو أولى به فأثبتوا نطق العبد حقيقة، وإنطاق الله له حقيقة... ومتعلق الأمر والثواب والعقاب الفعل لا الإنفعال»^(٣).

وقال: «إحداث الله سبحانه لها بمعنى أنه خلقها منفصلة عنه قائمة بمحلها، وهو العبد، فجعل العبد فاعلاً لها بما أحدث فيه من القدرة والمشية، وإحداث العبد لها بمعنى أنها قامت به، وحدثت بإرادته وقدرته وكل من الإحداثين مستلزم للآخر، ولكن جهة الإضافة مختلفة فما أحدثه الرب سبحانه من ذلك فهو مبين له قائم بالمخلوق مفعول له، لا فعل، وما أحدثه العبد فهو فعل له قائم به يعود إليه حكمه ويشق له منه إسمه، وقد أضاف الله سبحانه كثيراً من

(١) شفاء العليل ص ١٤٦ — ١٤٧. (٢) شفاء العليل ص ١٣١.

(٣) شفاء العليل ص ١٣٤ — ١٣٥، وانظر ص ٨٥ — ٩٥، تجد فيه أمثلة توضح الإنفعال والفعل.

الحوادث إليه وأضافها إلى بعض مخلوقاته...، وإذا كان كذلك تبين أن إضافة الفعل الاختياري إلى الحيوان بطريق التسبب وقيامه به ووقوعه بإرادته لا ينافي إضافته إلى الرب سبحانه خلقاً ومشئته، وقدرراً، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلَتُكُمُ فِي الْجَارِيَةِ﴾^(١) وقال لنوح: ﴿... أَجْمَلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ... الآية﴾^(٢) فالرب سبحانه هو الذي حملهم فيها بإذنه، وأمره، ومشئته، ونوح حملهم بفعله ومشئته^(٣).

وقال: مبيناً عدم اضطرار المرء وإجباره على الفعل إذا خلقه الله، وخلق أسبابه: (... فجوابه أنه يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، ولا يصير مضطراً ملجئاً يخلقها فيه، ولا يخلق أسبابها ودواعيها فإنها إنما خلقت فيه على وجه يمكنه فعلها وتركها ولو لم يمكنه الترك لزم اجتماع النقيضين وأن يكون مريداً غير مريد فاعل غير فاعل...)^(٤).

وقال: مبيناً أثر القدرة في فعل المعصية — «... لإرادته واختياره وقدرته أثر فيها وهي السبب الذي خلقها الله به في العبد»^(٥).

مما سبق من نصوص يتضح أن ابن القيم يرى أن الله خالق كل شيء وأنه خلق العبد وقدرته وإرادته، فهو يثبت لله الخلق كما ترى الجبرية ويخالفهم في إثبات الفعل للعبد.. ويرى أن قدرة الله مهمتها الخلق وقدرة العبد مهمتها الفعل، ولذا يضاف العمل إلى الله لأنه خالقه، ويضاف إلى العبد لأنه فاعله، ومعنى خلق الله للفعل: أن الله خالق قدرة العبد وإرادته وجميع أسباب الفعل.

والأعمال تنسب إلى الله نسبة المخلوق إلى الخالق، وتنسب إلى العبد نسبة المسبب إلى السبب.. ويرى أن هناك صلة وثيقة بين تأثير قدرة الله وقدرة العبد، فما تفعله قدرة العبد أثر لفعل الله.

ففعل العبد إنفعال لأفعال الله..، ولا يقصد ابن القيم بهذا الإنفعال أن العبد مجبور، بل يقصد أن الله يخلق كل شيء، وأن سنته جرت على توقف المسببات على الأسباب، ومن أسباب أفعال الناس قدرتهم وإرادتهم ثم أن هذه الإرادة التي أعطاها الله للعباد بها يختارون الفعل على الترك، هي مفتاح المسؤولية، ومتعلق الأمر والنهي، والثواب والعقاب. وعليه فليس العبد

(١) آية (١١) الحاقة.

(٢) آية (٤٠) هود.

(٣) شفاء العليل ص ١٧٦.

(٤) شفاء العليل ص ١٣٧.

(٥) شفاء العليل ص ١٣٧ و الضمير في قوله (خلقها الله به) يعود إلى المعصية.

مجبوراً لوجود هذه الإرادة التي يختار بها الفعل على الترك.

وليس خالقاً لفعله؛ لأن قدرته وإرادته سبب للفعل — فقط — وهي مخلوقة لله كما يرى أن فعل العبد يتوقف على إرادة الله؛ لأنه لا يكون في ملكه إلا ما يريد، كما فرق بين إضافة الفعل إلى الله وإلى العبد، فيضاف إلى الله خلقاً ولا يشتق له منه وصف ويضاف إلى العبد فعلاً ويوصف بمشتقاته والله أعلم.

ثالثاً : رأي الجهمية في علم الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

(أ) رأي الجهمية :

إن الجهمية يرون أن علم الله مُحدث مخلوق لا في محل، وأن الله تعالى لا يعلم بالأشياء قبل كونها^(١).

يقول ابن حزم: (... فقال جهنم بن صفوان، وهشام بن الحكم... وأصحابهم إن علم الله تعالى هو غير الله وهو مُحدث مخلوق...) ^(٢) وقال الشهرستاني — وهو يحكي معتقدات الجهم — (... ومنها إثباته علوماً حادثه للباري سبحانه وتعالى لا في محل،. وقال: لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه...) ^(٣).

(ب) موقف ابن القيم من قول الجهمية :

إن علم الله مُحدث مخلوق وأنه لا يعلم بالأشياء قبل كونها — ورأيه.

لقد رفض ابن القيم هذا الرأي ورمى من قال به بالكفر واستدل على بطلانه بالكتاب والسنة واتفاق الرسل من أولهم إلى خاتمهم، والصحابة، ومن تبعهم من الأئمة، على خلافه. كما استدل بالكتابة السابقة حين خلق الله سبحانه وتعالى القلم. فكتابه سبحانه وتعالى لما هو كائن تدل على علمه السابق به. وكذلك ارتباط الخلق بعلمه، يقتضي إحاطته به وتقدمه عليه.

وإليك شيء من أقواله — رحمه الله في هذا الصدد — يقول ابن القيم: (الباب العاشر في مراتب القضاء والقدر التي من لم يؤمن بها لم يؤمن بالقضاء والقدر، وهي أربع مرات:

المرتبة الأولى: علم الرب سبحانه وتعالى بالأشياء قبل كونها... إلى أن قال: فأما المرتبة الأولى: وهي العلم السابق فقد اتفق عليه الرسل من أولهم إلى خاتمهم واتفق عليه جميع الصحابة ومن تبعهم من الأمة، وخالفهم مجوس الأمة، وكتابه السابقة تدل على علمه بها قبل

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٩٩، والمقالات لابي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٨٠.

(٢) الفصل لابن حزم ج ٢ ص ١٢٦.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٩ — ١١٠.

كونها، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)

قال مجاهد: علم من إبليس المعصية، وخلقه لها، وقال قتادة: كان في علمه أنه سيكون من تلك الخليقة أنبياء، ورسول وقوم صالحون وساكنوا الجنة.. وقال ابن مسعود: أعلم ما لا تعلمون من إبليس.. وقال مجاهد أيضاً: علم من إبليس أنه لا يسجد لآدم.. وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مِمَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٢) وفي المسند من حديث لقيط بن عامر رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله ما عندك من علم الغيب؟ فقال (ﷺ): «ضَنْ رَبِّكَ بِمَفَاتِيحِ خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ وَأَشَارَ بِيَدِهِ.. قلت وما هي؟ قال: علم المنية قد علم منية أحدكم ولا تعلمونه.. وعلم المنى حين يكون في الرحم قد علمه ولا تعلمونه، وعلم ما في غد وما أنت طاعم ولا تعلمه. وعلم يوم الغيث يُشْرَفُ عليكم... مشفقين فيظل يضحك قد علم أن غوثكم إلى قريب... وعلم يوم الساعة^(٣) وقد تقدم حديث علي المتفق على صحته... ما من نفس منقوسة إلا كُتِبَ مكانها من الجنة أو النار... الحديث^(٤)... وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهِهُ هَوْنَةً وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾^(٥) قال ابن عباس: علم ما يكون قبل أن يخلقه. وقال أيضاً: على علم قد سبق عنده.. وقال أيضاً: يريد الأمر الذي سبق له في أم الكتاب، وقال سعيد بن جبير ومقاتل: على علمه فيه وقال أبو اسحاق: أي على ما سبق في علمه أنه ضال قبل أن يخلقه، وهذا الذي ذكره جمهور المفسرين.... وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(٦) والله سبحانه وتعالى قد علم قبل أن يوجد عباده أحوالهم وما هم عاملون وما هم إليه صائرون ثم أخرجهم إلى هذه الدار ليظهر معلومه الذي علمه فيهم كما عِلِمَهُ...^(٧)

وقال في مقام آخر: (والقضاء والقدر — عند أهل السنة — أربع مراتب جاء بها نبيهم وأخبر

(١) آية (٣٠) البقرة.

(٢) آية (٣٤) لقمان.

(٣) المسند ج ٤ ص ١٣.

(٤) خ جنائز ٨٣. مسلم: قدر برقم ٢٦٤٧ باب الخلق للآدمي في بطن أمه وانظر جامع الأصول ج ١٠ ص ١١٠ — ١١١.

(٥) آية (٢٣) الجاثية.

(٦) آية (٧٠) الحج.

(٧) شفاء العليل ص ٢٩ — ٣٣. وهذا لمحة يسيرة من الآيات والأحاديث الدالة على احاطة علمه سبحانه وتعالى بالكائنات قبل وجودها — ومن أراد الاستزادة فعليه مراجعة شفاء العليل ص ٢٩ — ٣٩.

بها عن ربه تعالى: الأولى: علمه السابق بما هم عاملون قبل إيجادهم...) (١).

وقال في موضع آخر: (...) والقضاء والقدر منشؤه عن علم الرب وقدرته... ولهذا كان المنكرون للقدر فرقتين: فرقة كذبت بالعلم السابق ونفته، وهم غلاتهم الذين كفّهم السلف والأئمة وتبرأ منهم الصحابة... إلى أن قال: فإرتباط الخلق بقدرته التامة يقتضي أن لا يخرج موجود عن قدرته، وإرتباطه بعلمه التام يقتضي إحاطته به وتقدمه عليه... (٢).

وقال أيضاً — وهو يرد على الجهمية — وبالجملّة فلا يخرج حادث من الأعيان والأفعال عن قدرته وخلقه، كما لا يخرج عن علمه ومشئته، هذا دين جميع المرسلين... (٣).

وقال أيضاً: (...) إنه قد ثبت بالعقل الضريح والنقل الصحيح ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه وتعالى... وأنه يجب أن تكون القوة كلها لله وكذا العزة والعلم والقدرة والكلام... (٤).

وقال أيضاً: (والله تعالى: إسم للذات المتصفة بكمال العلم والقدرة...) (٥).

مما سبق عرضه من كلام ابن القيم — رحمه الله — يتضح أنه يرفض رأي الجهمية ويرى أن العلم صفة من صفات الله سبحانه وتعالى، وأن علمه سبحانه وتعالى محيط بالكائنات قبل وجودها؛ إذ هو المرتبة الأولى من مراتب القضاء والقدر، وليس مُحدث مخلوق — كما تزعمه الجهمية — والله أعلم.

رابعاً : رأي الجهمية في الإيمان مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

(أ) رأي الجهمية في الإيمان :

لكي يتضح رأي الجهمية في هذه المسألة نسوق شيئاً من أقوال الأئمة الناقلين لمذهب الجهم.

يقول الأشعري: (الذي تفرد به الجهم... وأن الإيمان هو المعرفة والكفر هو الجهل به فقط...) (٦).

(١) طريق الهجرتين ص ١٥٧.

(٢) طريق الهجرتين ص ١٦١ — ١٦٢.

(٣) مختصر الصواعق ص ٢٩٨.

(٤) مختصر الصواعق ص ١٥١.

(٥) مختصر الصواعق ص ١٢٨.

(٦) ج ١ ص ٢٧٩ المقالات.

وقال البغدادي: (...) وزعم — أي الجهم — أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط...^(١).

وقال الشهرستاني — وهو يتكلم عن معتقدات الجهم — (...) ومنها قوله: من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده؛ لأن العلم والمعرفة لا تزول بالجحد، فهو مؤمن.، قال: والإيمان لا يتبعض، أي لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل، قال: ولا يتفاضل أهله فيه فإيمان الأنبياء وإيمان الأمه على نمط واحد؛ إذ المعارف لا تتفاضل...^(٢) وقال ابن حزم (...) فإن جهما... يقول إن الإيمان عقد القلب فقط وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب في ديار الإسلام...^(٣).

من هذه النصوص: يتضح أن الجهمية يرون أن الإيمان هو المعرفة بالقلب، والكفر هو الجهل، فليس في الإيمان قول ولا عمل، والناس لا يتفاضلون في الإيمان، فلا يزيد ولا ينقص.

(ب) موقف ابن القيم من رأي الجهمية في الإيمان، ورأيه :

عرفنا — آنفاً — ان الجهمية يرون أن الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط، فلا قول ولا عمل.، وأنه لا يزيد ولا ينقص، والآن نحاول أن نتعرف على موقف ابن القيم من هذا الرأي؟ ورأيه؟.

فبقول وبالله التوفيق: يتضح موقف ابن القيم رحمه الله — من هذا الرأي مما يلي :

١ — من عرضه لرأي الجهمية ثم إبطاله إياه بأنه يستلزم أن يكون فرعون ومن على شاكلته من المعاندين من المشركين واليهود والنصارى، بل ورأس الكفر في الأرض وهو إبليس — لعنه الله — يلزم أن يكون هؤلاء مؤمنين كاملي الإيمان لإقرارهم بالخالق سبحانه وتعالى وهذا باطل، فما يؤدي إليه مثله^(٤).

٢ — نبه من يقول بهذا القول بأنه أخو الشيطان حيث يقول :

وكذا الأرجاء حين تقرر بالمعبود تصبح كامل الإيمان
إلى أن قال:

هذا هو الأرجاء عند غلاتهم من كل جهمي أخي الشيطان^(٥)

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٩.

(٢) الملل ج ١ ص ١١١.

(٣) الفصل ج ٢ ص ١١١ — ١١٢، ج ٤ ص ٢٠٤.

(٤) انظر: الكافية الشافية ص ١٣، ادارة ترجمان السنة ٧ أيلك رود لاهور باكستان.

(٥) شرح القصيدة النونية ص ٣٦٩ — ٣٧٠.

٣ — سياقه لرأي الجهمية ثم رده وبيان أن القول الصحيح في الإيمان على خلافه — حيث يقول — بعد أن عرض رأيهم مع رأي بعض المخالفين لأهل السنة — (...) وكل هؤلاء لم يعرفوا حقيقة الإيمان، ولا قام بهم... إلى أن قال: والإيمان وراء ذلك كله: وهو حقيقة مركبة من معرفة ما جاء به الرسول ﷺ، علماً، والتصديق به عقداً، والإقرار به نطقاً، والإنقياد له محبةً وخضوعاً، والعمل به باطناً وظاهراً، وتنفيذه والدعوة إليه بحسب الإمكان، وكمالها في الحب في الله، والبغض في الله، والعطاء لله، والمنع لله، وأن يكون الله وحده إلهه ومعبوده. والطريقة إليه: تجريد متابعة رسوله (ﷺ) ظاهراً وباطناً، وتغميض عين القلب عن الالتفات إلى ما سوى الله ورسوله، وبالله التوفيق»^(١).

ويقول في موضع آخر: (قاعدة: الإيمان له ظاهر، وباطن.. وظاهرة: قول اللسان وعمل الجوارح، وباطنه: تصديق القلب وانقياده ومحبته، فلا ينفع ظاهر لا باطن له، وإن حُفِنَ به الدماء وعصم به المال والذرية، ولا يجزى باطن لا ظاهر له إلا إذا تعذر بعجز أو إكراه وخوف هلاك، فتخلف العمل ظاهراً مع عدم المانع دليل على فساد الباطن وخلوه من الإيمان، ونقصه دليل نقصه، وقوته دليل قوته...)»^(٢).

ويقول أيضاً: (...) وأيضاً فالإيمان هو القول والعمل والنية...»^(٣) ويقول أيضاً: (وليس التوحيد مجرد إقرار العبد بأنه لا خالق إلا الله، وأن الله رب كل شيء ومليكه. كما كان عباد الأصنام مقرين بذلك وهم مشركون، بل التوحيد يتضمن، من محبة الله والخضوع له، والذل له، وكما الإنقياد لطاعته، وإخلاص العبادة له، وإرادة وجهه الأعلى بجميع الأقوال والأعمال، والمنع، والعطاء والحب والبغض: ما يحول بين صاحبه وبين الأسباب الداعية إلى المعاصي والإصرار عليها...)»^(٤).

وقال في موضع آخر: (...) وأما «صيانته الإيمان» فلأن الإيمان عند جميع أهل السنة يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.. وقد حكاه الشافعي وغيره عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وإضعاف المعاصي للإيمان أمر معلوم بالذوق والوجود...»^(٥).

مما سبق عرضه يتضح أن ابن القيم يرفض رأي الجهمية ويطله، ويرى أن الإيمان: هو قول

(١) الفوائد لابن القيم ص ١٠٦ — ١٠٧.

(٢) الفوائد لابن القيم ص ٨٥.

(٣) التفسير القيم ص ٤٤٩.

(٤) مدارج السالكين ج ١ ص ٣٣٠.

(٥) مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٤ وانظر مدارج السالكين ج ١ ص ٤٢١.

باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهو ما عليه السلف.
والله أعلم.

خامساً : قول الجهمية بفناء الجنة والنار مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :
سيتناول الكلام في هذا المبحث — إن شاء الله — ما يلي :

(أ) قول الجهمية بفناء الجنة والنار.

(ب) موقف ابن القيم من قول الجهمية ورأيه.

(أ) قول الجهمية بفناء الجنة والنار :

ترى الجهمية — وفي مقدمتهم الجهم — أن الجنة والنار تفتيان ومن فيهما بعد تلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها.

يقول الأشعري: (الذي تفرد به «جهم» القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفتيان)^(١).

ويقول البغدادى: (وزعم — أي الجهم — أن الجنة والنار تبيدان وتفتيان)^(٢) ويقول ابن حزم (... وقال — أي الجهم — أن الجنة والنار تفتيان ويفنى كل من فيهما...) ^(٣).

وقال الشهرستاني — وهو يتكلم عن آراء الجهم في الأصول — (... ومنها: قوله إن حركات أهل الخلدن تنقطع، والجنة والنار تفتيان بعد دخول أهلها فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها)^(٤).

(ب) موقف ابن القيم من قول الجهمية بفناء الجنة والنار، ورأيه :

سبق أن ذكرت عند بيان رأي الجهمية في هذه المسألة، أنهم: يرون فناء الجنة والنار ومن فيهما بعد تلذذ أهل الجنة بالنعيم، وتألم أهل النار بالجحيم. والآن لنعرف ما هو موقف ابن القيم ورأيه؟.

لقد قسم ابن القيم الدار الآخرة إلى ثلاث دور: دار الطيب المحض: وهي الجنة، ودار الخبيث المحض: وهي النار، ودار لمن معه خبيث وطيب: وهي دار العصاة.
أما دار الطيب المحض: فلم يتردد في القول بدوامها وأنها لا تفنى وعليه فهو يرفض قول الجهمية بفناء الجنة.

(١) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٧٩.

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٩٩.

(٣) الفصل ج ٤ ص ٢٠٤.

(٤) الملل ج ١ ص ١١١.

وأما دار العصاة فهو لم يتردد في القول بفناءها وإخراج العصاة من النار إلى الجنة، حيث يقول في كتابه حادي الأرواح:

«وقد دل السمع دلالة قاطعة على دوام ثواب المطيعين، وأما عقاب العصاة فقد دل السمع أيضاً دلالة قاطعة على انقطاعه في حق الموحدين»^(١). وقال مثل هذا في كتابه: الوابل الصيب، حيث قسم الدور إلى ثلاث بحسب طبقات أهلها، وقال ببقاء الجنة وفناء دار العصاة^(٢). وعليه فهو أيضاً يرفض رأي المعتزلة في القول بعدم إخراج العصاة من النار.

أما دار الخبيث المحض — وهي النار — فله فيها ثلاثة أقوال:

الأول: ترجيح القول بفناءها.. وهو في هذا القول يوافق الجهمية.. وقد قال هذا القول في كتابه حادي الأرواح حيث ساق اختلاف الناس في أبدية النار، ثم ساق أدلة من قال ببقائها، ونقضها... إلى أن قال ودوام الثواب والعقاب ما لا يدل عليه العقل بمجرد، وإنما عُلِمَ بالسمع، وقد دل السمع دلالة قاطعة على دوام ثواب المطيعين، وأما عقاب العصاة: فقد دل السمع أيضاً دلالة قاطعة على انقطاعه في حق الموحدين وأما دوامه وانقطاعه في حق الكفار فهذا معترك النزاع فمن كان السمع من جانبه فهو أسعد بالصواب...

ثم قال: فصل: ونحن نذكر الفرق بين دوام الجنة والنار شرعاً وعقلاً وذلك يظهر من وجوه:

أحدها: أن الله سبحانه وتعالى أخبر ببقاء نعيم أهل الجنة ودوامه وأنه لا نفاذ له ولا انقطاع، وأنه غير مجذوذ، وأما النار فلم يخبر عنها بأكثر من خلود أهلها فيها وعدم خروجهم منها وأنهم لا يموتون فيها، ولا يحيون، وأنها مؤبدة عليهم، وأنها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدها فيها، وأن عذابها لازم لهم، وأنه مقيم عليهم لا يُفتر عنهم، والفرق بين الخبرين ظاهر.

الوجه الثاني: أن النار قد أخبر سبحانه وتعالى في ثلاث آيات عنها بما يدل على عدم أبديتها:

الأولى: قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوًى لَكُمْ فَخَلِّدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾^(٣).

الثانية: قوله تعالى: ﴿خَلِّدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٤).

(١) حادي الأرواح ص ٢٩١.

(٢) انظر: الوابل الصيب ص ٤٩.

(٣) آية (١٢٨) الأنعام.

(٤) آية (١٠٧) هود.

الثالثة : قوله تعالى: ﴿لَيْتَيْنِ فِيهَا أَحْقَابًا﴾^(١) ولولا الأدلة القطعية الدالة على أبدية الجنة ودوامها لكان حكم الإستثناء في الموضعين واحداً، كيف وفي الآيتين من السياق ما يفرق بين الاستثنائيين، فإنه قال في أهل النار: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٢) فعلمنا أنه سبحانه وتعالى يريد أن يفعل فعلاً لم يخبرنا به، وقال في أهل الجنة: ﴿عَطَاءٌ غَيْرَ يُحْدَوِزُ﴾^(٣) فعلمنا أن هذا العطاء والنعيم غير مقطوع عنهم أبداً فالعذاب مؤقت معلق، والنعيم ليس بمؤقت ولا معلق... ثم استمر في ترجيح القول بفناء النار، إلى أن أكمل ٢٥ وجهاً كلها يؤيد فيها القول بفناء النار^(٤).

القول الثاني: التوقف — حيث قال في حادي الأرواح — بعد أن رجَّح القول بفناء النار من ٢٥ وجهاً — قال: فإن قيل: فإلى أين إنتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا، بأضعاف مضاعفة...؟ قيل: إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٥) إلى هذا انتهى قدم أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه فيها.

حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، وما يلقاه هؤلاء وهؤلاء، وقال: ثم يفعل الله بعد ذلك ما يشاء...^(٦).

القول الثالث : القول ببقاء النار كالجنة، وقد صرح بهذا القول في كتابه الوابل الصيب: حيث قال: (... وأما النار فإنها دار الخبث في الأقوال والأعمال... ولما كان الناس على ثلاث طبقات، طيب لا يشينه خبث، وخبث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب، كانت دورهم ثلاثة: دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تغنيان...^(٧).

وهو في هذا القول يخالف الجهمية ويوافق جمهور السلف، ولعل هذا القول قاله في آخر عمره فيكون رجوع به عن القولين السابقين — وهو الذي نطنه فيه رحمه الله — والله أعلم.

(١) آية (٢٣) النبأ.

(٢) آية (١٠٧) هود.

(٣) آية (١٠٨) هود.

(٤) انظر حادي الأرواح ص ٢٨٠ — ٣١٠.

(٥) آية (١٠٧) هود.

(٦) حادي الأرواح ص ٣١١.

(٧) الوابل الصيب ص ٤٩.

الفصل الثاني

موقف ابن القيم من المعتزلة وآرائهم

تمهيد :

قبل بيان موقف ابن القيم من المعتزلة وآرائهم — يحسن — أن نعرف من هم المعتزلة؟ ومتى نشأوا؟ ومن استقوا آرائهم؟ وما هي العوامل التي ساعدت على ظهورهم واشتهارهم؟ وهل هم فرقة أم أكثر؟ مع الإشارة إلى منهجهم وما يجمعون عليه من آراء.

المعتزلة :

هم فرقة كلامية ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني وسلكت منهجاً عقلياً متطرفاً في بحث العقائد الإسلامية.

وهم أصحاب واصل^(١) بن عطاء الغزال الذي طرده الحسن البصري بسبب قوله إن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، فاعتزل في ساريه من سواري مسجد البصرة يقرر قوله هذا على جماعة استحسنا رأيه وتابعوه فسُمِّي هو ومن تابعه بالمعتزلة لاعتزالهم الحسن، وقول الأمة بأسرها، وقولهم بأن مرتكب الكبيرة قد اعتزل المؤمنين والكافرين^(٢). وقد نشأت هذه الفرقة في أوائل القرن الثاني في سنة بين سنة ١٠٥ — ١١٠ هـ في البصرة نتيجة المناظرة في أمر صاحب الكبيرة ثم خروج وأصل برأيه المخالف لشيخه الحسن البصري وبعد ذلك أضاف إلى رأيه في مرتكب الكبيرة آراء أخرى أصبحت فيما بعد من أصول المعتزلة، ومن ثم أخذ كل عالم من علمائهم يأتي برأي حتى تكونت هذه الفرقة^(٣) وقد استقوا آرائهم من المقولات والآراء السائدة في عصرهم آنذاك وخصوصاً آراء الفرق المخالفة لفكره الاختيار: أخذها المعتزلة عن القدرية، وعن الجهمية أصحاب الجهم أخذوا القول بنفي الصفات، وخلق القرآن، ونفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة كما أخذوا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن الخوارج، كما اتفقوا مع الشيعة في كثير من آرائهم الخاصة بالإمامة كقولهم بوجوب وجود الإمام في كل عصر فضلاً عن تجويزهم للتأويل^(٤).

(١) هو واصل بن عطاء الغزال (أبو حذيفة) مولى بني ضبة ولد سنة ٨٠ هـ وتلمذ علي الحسن البصري ولم يفارقه إلا بعد أن أظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين، وهو مؤسس فرقة المعتزلة وواضع الأصول الخمسة التي يرتكز عليها الاعتزال — توفي سنة ١٣١ هـ. انظر الفرق بين الفرق للبغداد ص ١٢٠، الملل والنحل ج ١ ص ٥٠.

(٢) انظر: المعتزلة — زهدي جار الله ص ٣، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية د. عرفات عبد الحميد ص ٨٣.

(٣) انظر: الملل والنحل ج ١ ص ٥٢.

(٤) انظر: الحركات السرية في الإسلام ص ٩٠ — ٩١ (بتصرف).

- وقد ساعد على ظهورهم واشتهارهم عوامل كثيرة منها :
- ١ — وجود بعض المشاكل العقائدية بين المسلمين مما هيا لظهورهم عندما أدلوا برأيهم كأبي فرقة من فرق الضلال.
 - ٢ — مناصرة بني العباس لهم وخصوصاً — المأمون والمعتصم والواثق.
 - ٣ — دراستهم للفلسفة.
 - ٤ — أثر الديانات الأخرى.
 - ٥ — وقوفهم أمام بعض الفرق والحركات العقائدية المناوئة للإسلام كالرافضة والزنادقة، والراوندية؛ إذ أنهم أقدر من غيرهم على المناظرة بسبب دراستهم للفلسفة وتعمقهم فيها^(١).

وكانوا في أول أمرهم فرقة واحدة إلا أنهم افرقوا فيما بعد إلى اثنتين وعشرين فرقة تجمع على آراء وتختلف في آراء أخرى. ومنهجها واحداً وهو: تقديم العقل على النقل ويهمنها هنا ما يجمعون عليه، وهي ما يسمونها بالأصول الخمسة. التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

بعد هذا التمهيد الذي القينا فيه الضوء على المعتزلة، ونشأتهم، سنحاول الآن أن نبين موقف ابن القيم من أصولهم الخمسة — الآنف — ذكرها.

- وستحدث عن كل منها في مبحث خاص، وعليه فسيكون الكلام عليها كما يلي:
- المبحث الأول :** التوحيد عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
- المبحث الثاني :** العدل عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
- المبحث الثالث :** الوعد والوعيد عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
- المبحث الرابع :** المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
- المبحث الخامس :** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

(١) انظر: المذاهب الإسلامية ص ٢١٧ — ٢٢٠ — تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٢٨٨ — ٢٩٠ مروج الذهب ج ١ ص ٧١ ج ٦ ص ٢٤ المعتزلة ص ٣٥ — ٥٠، ١٥٨ — ١٦٢.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤، ١٢٠ — ١٢٢، ١٣١ — ١٣٣، ١٥٦، ١٧٢ — ١٨٥، ٢٧٨ — ٢٧٩، الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ — ٧٣، التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٦ — ٧٩، تاريخ الفرق الإسلامية ص ١٨٧، المقالات ج ٢ ص ٣١٧، المنية والأمل لابن المرتضي ص ٢٢، ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٦٥ — ٢٩٦.

المبحث الأول

التوحيد عند المعتزلة وموقف ابن القيم ورأيه

التوحيد : هو الأصل الأول من أصول المعتزلة — وهو — عندهم — يدور حول ما يثبت لله وما ينفي عنه من الصفات، ويدل على ذلك تعريفهم له. يقول القاضي عبد الجبار^(١) — وهو يعرف التوحيد لغة واصطلاحاً — «والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة: عبارة عما به يصير الشيء واحداً... ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صادقاً إلا وهو واحد»^(٢).

وأما في اصطلاح المتكلمين: «فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه، والاقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والاقرار جميعاً؛ لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدًا»^(٣) ولذا فإن الكلام في هذا المبحث كما يلي :

المطلب الأول : مذهب المعتزلة في الصفات عامة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المطلب الثاني : رأي المعتزلة في القرآن، والرؤية، وبعض مسائل التشبيه والتجسيم مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الأول: مذهب المعتزلة في الصفات عامة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :
أولاً : رأي المعتزلة في الصفات عامة :

تمهيد :

الصفات منها: سلبية لفظاً ومعنى: كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٤) ومنها سلبية معنى

(١) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الهمداني الأسدي آبادي ولد سنة ٣٢٠هـ على الأرجح وتوفي سنة ٤١٥هـ كان أشعرياً ثم انتقل إلى الاعتزال بعد اتصاله بالعالم المعتزلي — أبو اسحاق بن عياش. عاصر بني بويه — ورولي القضاء بعد وفاة صاحب سنة ٣٨٥هـ. له مؤلفات منها: المغني في أبواب العدل والتوحيد، وشرح الأصول الخمسة. انظر الاعلام ج ٤ ص ٤٧، معجم المؤلفين ج ٥ ص ٧٨ — ٧٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨، وقال الشيرازي: هو مصدر وحد يوحد توحيداً أي جعله واحداً فهو في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً. ويطلق على الإيمان بالله وحده.
القاموس المحيط ج ١ ص ٣٤٣ — ٣٤٤.

وقال ابن منظور في اللسان مثل ذلك لسان العرب مادة وحد.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

(٤) آية (١١) سورة الشورى.

إيجابية لفظاً: كالقدم، والوحدانية. وهذه محل اتفاق بين الفرق لم يشذ واحد منهم عن القول بها إلا المشبهه ومنها صفات إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة، والإرادة، والعلم، وغيرها من الصفات التي توجب معنى تتصف به الذات. وهذه هي محل الخلاف^(١) ولكي نوضح رأي المعتزلة فيها — نعرض شيئاً من أقوالهم أو أقوال من نقل عنهم.

يقول ابن المرتضى^(٢) المعتزلي: (وأما ما أجمعت عليه المعتزلة فقد أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان...) (٣).

وقال البغدادي — وهو يتكلم عن فرق المعتزلة — (وعشرون منها قدرية محضه يجمعها كلها في بدعتها أمور: منها: نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية، وقولهم بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية...) (٤).

وقال الشهرستاني: (والذي يعم طائفة المعتزلة من الإعتقاد القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أحص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: «هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته لا بعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أحص وصف لشاركته في الالوهية.... واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته» (٥).

من هذه النصوص يتضح: أن المعتزلة تنفي الصفات عن الله تعالى ويقولون إنه تعالى حي عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به. قالوا، لأن إثباتها زائدة على الذات يستلزم الجسمية وتعدد القدماء. ولذا أولوا النصوص الدالة عليها أو حرفوها فمثلاً: قوله تعالى: ﴿... وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٦).

أولوها على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات كما يقول بعضهم.

(١) انظر: ابن القيم عصره ومنهجه وآرائه: ص ٣٣٦.

(٢) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله، كان إماماً سنة ٧٩٣هـ وسجن في صنعاء اليمن إلى سنة

٨٠١هـ له مؤلفات منها:

كتاب البحر الزخار في فقه الزيدية، وباب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل،

كان مولده سنة ٧٦٤هـ وتوفي سنة ٨٤٠هـ.

انظر الاعلام ج ١ ص ٢٥٥.

(٣) المنية والأمل ص ٥٦.

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٣ — ٩٤.

(٥) انظر الملل والنحل ج ١ ص ٥٥.

(٦) آية ١١ سورة الشورى.

وقال بعضهم: معناها: حي لا آفة به، تمنعه من إدراك المسموع والمرئي^(١). وهكذا تتبعوا النصوص بالتكذيب أو بالتأويل أو التحريف ليسلم لهم هذا المذهب الباطل.

ثانياً : موقف ابن القيم :

ذكرت رأي المعتزلة في الصفات. وانتهيت إلى أنهم يجمعون على نفي الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ويؤولون النصوص الدالة عليها أو يحرفونها. وبهمنا الآن أن نبين موقف ابن القيم.

الواقع أن موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الصفات يتضح لنا من عرضه لشبهاتهم ونقضها. ومن ردوده الكثيرة عليهم. ومن إنكاره لهذا الرأي بلهجة قاسية تتضمن الحكم عليها بالكفر، والتكذيب.

أما الشبهات فمنها ما يلي :

الشبهة الأولى: «قالت الجهمية^(٢): «نحن نثبت قديماً واحداً ومثبتوا الصفات يشبّهون عدة قدماء مع الله تعالى... والنصارى أثبتوا ثلاثة قدماء مع الله تعالى فكفّروهم، فكيف من أثبت سبعة قدماء أو أكثر»^(٣).

المناقشة :

وبعد أن يذكر شيخنا شبهتهم هذه يأخذ في مناقشتها فيقول: «انظر إلى هذا التدليس والتلبس الذي يوهم السامع أن مثبتي الصفات أثبتوا قدماء مع الله تعالى، وإنما أثبتوا قديماً واحداً بصفاته. وصفاته داخلية في مسمى إسمه، كما أنهم إنما أثبتوا إلهاً واحداً، ولم يجعلوا كل صفة من صفاته إلهاً، بل هو الإله الواحد بجميع أسمائه وصفاته، وهذا بعينه متلقى من عباد الأصنام المشركين بالله تعالى المكذبين لرسوله ﷺ حيث قالوا: يدعو محمد إلى إله واحد ثم يقول ياسميع يابصير فیدعو آلهة متعددة فأنزل الله: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(٤) فأی إسم دعوتموه به فإنما دعوتهم المسمى بذلك الإسم، فأخبر سبحانه أنه إله واحد وإن تعددت أسماءه الحسنى المشتقة من صفاته. ولهذا كانت حسنى والا فلو كانت كما يقول الجاحدون لكماله أسماء محضة فارغة من المعاني ليس لها

(١) انظر: الملل والنحل ج ١ ص ٤٩، ونهاية الاقدام في علم الكلام ص ٣٤١.

(٢) المراد بالجهمية هنا المعتزلة. انظر الأربعين للرازي ص ١٥٩.

(٣) مختصر الصواعق ج ١ ص ١١١، والأربعين في اصول الدين للرازي ص ١٥٩.

(٤) آية (١١٠) سورة الأسماء.

حقائق لم تكن حسنى، ولكانت أسماء الموصوفين بالصفات والأفعال أحسن منها. فدلّت الآية على توحيد الذات وكثرة التعوت والصفات»^(١). وبذلك تبطل هذه الشبهة.

الشبهة الثانية: قالت المعتزلة (... لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان للزم أن يكون هناك صفة وموصوف وهذه حال الأجسام، والله منزّه عن الجسمية)^(٢).

المناقشة :

وفند الشيخ هذه الشبهة فيقول: (واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفياً فيكون له النفي فمن أطلقه نفياً أو إثباتاً سئل عما أراد به... إلى أن قال وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالابصار ويتكلم ويتكلم ويسمع ويصر ويرضى ويغضب فهذه المعاني ثابتة لله تعالى، وهو موصوف بها، فلا تنفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً، كما اننا لانسب الصحابه لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصباً...)^(٣).

وأضيف إلى ما قاله ابن القيم: أن أهل السنة لم يشبهوا صفاته سبحانه وتعالى بصفات البشر — بل أثبتوا له صفات تليق بجلاله من غير تشبيه أو تعطيل. فإذا كان أهل السنة لم يشبهوا صفاته بصفات خلقه، ولم ينطق الوحي بلفظ الجسم بنفي ولا إثبات، فلا يلزم أهل السنة نفي الصفات لمجرد تسمية المخالف لهم مجسمة وبذلك يتبين بطلان هذه الشبهة^(٤).

وأما الردود فكثيرة وقد سبق ما فيه الكفاية عند بيان موقفه من رأي الجهمية في الصفات^(٥).

وأما انكاره لهذا الرأي: فإليك شيء من أقواله في هذا الصدد.

يقول ابن القيم: (... إن الطريقة التي سلكها نفاة الصفات والعلو والتكلم، من معارضة النصوص الإلهية بأرائهم هي بعينها الطريقة التي سلكها إخوانهم من الملاحدة في معارضة

(١) مختصر الصواعق ج ١ ص ١١١.

(٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٩، وانظر ج ١ ص ١١٠ — ١٣٩ مختصر الصواعق المرسلّة لابن القيم.

(٣) ج ١ ص ١١٢ مختصر الصواعق المرسلّة.

(٤) وللمعتزلة شبهات أخرى — انظر الشبهة في الانتصار للخياط ص ٨٢ — ٨٣، وجوابها في منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٩٥، وانظر شبهة أخرى في رسائل العدل والتوحيد ج ٢ ص ١٣٧ — ١٣٨ وجوابها في الأيعين

للرازي ص ١٣٥، ومنهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٤٣٣ — ٤٣٤، وانظر شبهة أخرى في تلبس الجهمية ج ١ ص ٦٠٥ وجوابها في نفس الكتاب ج ١ ص ٦٠٥ — ٦٠٧.

(٥) انظر ص ٥١ — ص ٥٤ من الرسالة.

نصوص المعاد بآرائهم وعقولهم ومقدماتهم...) (١).

ويقول في مقام آخر: (وكفر الجحود نوعان... إلى أن قال والكفر الخاص المقيد أن يجحد فرضاً من فروض الإسلام... أو صفة مما وصف الله به نفسه.. عمداً) (٢).

وقال أيضاً: (...) وقد ذكرنا في كتاب الصواعق أن تأويل آيات الصفات وأخبارها بما يخرجها عن حقائقها هو أصل فساد الدنيا والدين...) (٣).

مما سبق عرضه يتضح موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الصفات وهو أنه يرى بطلانه بل وكفر من يقول به.

أما رأيه في الصفات فقد سبق — عند بيان موقفه من رأي الجهمية في الصفات (٤). والله أعلم.

المطلب الثاني: رأي المعتزلة في القرآن والرؤية وبعض مسائل التشبيه والتجسيم مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

الفرع الأول: رأي المعتزلة في القرآن، والرؤية، مع بيان موقف ابن القيم، ورأيه: أما رأي المعتزلة في الرؤية فإنه لا يختلف عن رأي الجهمية. فهم يذهبون إلى القول بأن الله لا يرى في الدنيا والآخرة (٥). ولا شك أن ابن القيم ينكر هذا الرأي، ورأيه يخالفه. وقد عرضناه فيما سبق (٦) فلا داعي لاعادته.

كذلك رأي المعتزلة في القرآن لا يكاد يختلف عن رأي الجهمية وقد أشرت إليه عند الكلام على رأي الجهمية في الصفات. لكن لأهميته سأفرده بالبحث. وعلى ذلك فسيكون الكلام في هذا الفرع كما يلي :

أولاً : رأي المعتزلة في القرآن :

لقد: أجمعت المعتزلة على القول بأن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وأنه مخلوق محدث. يقول القاضي عبد الجبار — وهو يتكلم عن مذاهب الناس في القرآن —: وأما مذهبنا: فهو

(١) مختصر الصواعق ج ١ ص ١٥٣.

(٢) مدارج السالكين ج ١ ص ٣٣٨.

(٣) مدارج السالكين ج ١ ص ٣٥٣، وانظر مدارج ج ١ ص ٣٤٧، واجتماع الجيوش الإسلامية له ص ٢٧.

(٤) انظر ص ٥٤ — ص ٥٥ من الرسالة.

(٥) انظر: الملل النحل ج ١ ص ١١٢ والفصل لابن حزم ج ٣ ص ٢.

(٦) انظر: ص ٥٦ — ص ٦٢ من الرسالة.

أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق مُحدث^(١).

ويقول ابن منتويه^(٢): «وقد أطلق مشايخنا كلهم في القرآن أنه مخلوق»^(٣).
من هذا العرض تتضح لنا عقيدة المعتزلة في القرآن وهو أنه: كلام الله ووحيه، وهو مخلوق.
ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في القرآن ورأيه.
ذكرت رأي المعتزلة في القرآن وانتهيت إلى أنهم يرون: أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق.

وقد رفض ابن القيم هذا الرأي وانكره، ولذا رد عليهم، ومن أقواله في ذلك ما يلي :
يقول ابن القيم: «احتجت المعتزلة على خلق القرآن بقوله تعالى ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٤) ونحو ذلك من الآيات.
فأجاب الأكثرون بأنه عام مخصوص، يختص محل النزاع، كسائر الصفات. من العلم والقدرة. قال ابن^(٥) عقيل في الإرشاد: ووقع لي نحو هذا أن القرآن لا تتناوله هذه الأخبار، ولا تصلح لتناوله.
قال: لأن به حصل عقد الاعلام بكون الله خالقاً لكل شيء، وما حصل به عقد الإعلام والإخبار لم يكن داخلاً تحت الخبر. قال: ولو أن شخصاً قال: لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كذباً، فإنه: لا يدخل إخباره بذلك تحت ما أخبر به.

قلت^(٦): ثم تدبرت هذا فوجدته مذكوراً في قوله تعالى في قصة مريم: ﴿فَإِذَا تَرَيَنَّ مِنْ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾^(٧) وإنما أمرت بذلك لثلاث أسئلة عن

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٢) هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن منتويه، أخذ عن القاضي عبد الجبار ذكره ابن المرتضي في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة له مصنفات منها: جمعه للمحيط في أصول الدين — تأليف القاضي عبد الجبار، والتذكرة في لطيف الكلام.

انظر: المحيط في أصول الدين: المقدمة، وفرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٦.

(٣) المحيط بالتكليف: ص ٣٣١.

(٤) الزمر آية (٦٢).

(٥) هو علي بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي (أبو الوفاء) ولد سنة ٤٣١ هـ وتوفي سنة ٥١٣ هـ، له مصنفات كثيرة منها الفنون والإرشاد. انظر كشف الظنون ج ١ ص ٧١، ومعجم المؤلفين ج ٧ ص ١٥١، ١٥٢.

(٦) القائل ابن القيم.

(٧) مريم آية (٢٦).

والدها. فقولها ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًا﴾^(١) به يحصل إخبارها بأنها لا تكلم الإنس، ولم يكن ما أخبرت به داخلاً تحت الخبر وإلا كان قولها مخالفاً لنذرها^(٢) وإذا كان القرآن قد حصل به الإعلام بأن الله خالق كل شيء. فإنه لا يدخل تحت عموم الآية وبذلك تبطل هذه الشبهة. ويقول في مقام آخر — بعد أن حكى مذهب المعتزلة في القرآن — قال: «وهذا المذهب هو من فروع ذلك الأصل الباطل المخالف لجميع كتب الله ورسله ولصريح المعقول والفطر من جحد صفات الرب، وتعطيل حقائق أسمائه، ونفي قيام الأفعال به.

فلما أصلوا أنه لا يقوم به وصف ولا فعل كان من فروع هذا الأصل أنه لم يتكلم بالقرآن ولا غيره، وأن القرآن مخلوق... إلى أن قال: فإذا انتفت عنه صفة الكلام، إنتفى الأمر والنهي ولوازمهما، وذلك ينفي حقيقة الإلهية...»^(٣) ونفي حقيقة الإلهية كفر فما يؤدي إليه مثله. كذلك رد عليهم بأنه يلزم من نفي صفة الكلام والقول بأن القرآن مخلوق لوازم كثيرة باطلة منها:

١ — القول بأن كلام الخلق حقه وباطلة كلام الله، فإنه يصدق عليه التعريف الذي عرفتم به كلام الله حيث قلتم هو ما يخلقه في غيره منفصلاً عنه، وهذا اللازم في غاية الفساد والبطلان فما يؤدي إليه مثله^(٤).

٢ — يلزم إنتفاء الرسالات والنبوات وجحدها، إذ لا معنى لرسالة المبعوث إلا تبليغ كلام من أرسله من أوامره ونواهيه وإخبار بلا زيادة ولا نقصان. كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(٥).

وكذلك حقيقة الإرسال هي نفس خطابه للمرسلين بالمأمور بتبليغه إلى الخلق^(٦). وعلى هذا فنفي صفة الكلام يترتب عليه إنتفاء الرسالة. وهو كفر، فما يؤدي إليه مثله.

٣ — كذلك يلزم من هذا الاعتقاد تشبيه الله بالجماد الناقص حيث نفيت عنه صفة الكلام بل وقبول هذه الصفة. وهذه هي حال الجماد^(٧). تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(١) آية ٢٦ مريم.

(٢) التفسير القيم ص ٤٢٣ — ٤٢٤.

(٣) مختصر الصواعق ج ٢ ص ٤٢٥ — ٤٢٦.

(٤) انظر: شرح القصيدة النونية ج ١ ص ١٢٠ — ١٢١. محمد خليل هراس.

(٥) آية (٦٧) سورة المائدة.

(٦) شرح القصيدة النونية للهراس ج ١ ص ١١٨ — ١١٩.

(٧) شرح القصيدة النونية للهراس ج ١ ص ١١٩ — ١٢٠.

كذلك رد عليهم بأن الله سبحانه وتعالى فرق بين الخلق والأمر. حيث قال عز من قائل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ السَّمَاءَ يَطْلُبُهَا حَبِيبَاتُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّهِ ۗ إِنَّ إِلَهَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْمَلَكِينَ ۝﴾^(١).

فقد عطف الأمر على الخلق، والعطف دليل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه. فإن قال المنازع: إن العطف من قبيل عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى: ﴿نَزَّلَ الْمَلَكُ الْكِتَابَ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾^(٢) والروح فرد من أفراد الملائكة. قيل: هذا النوع من العطف، وإن كان جائزاً في غير هذا الموضع، إلا أنه في هذه الآية ظاهر الإمتناع، فإن الله عز وجل أخبر عن خلقها أولاً؛ لأن قوله: والشمس والقمر والنجوم، عطف على السموات الذي هو مفعول خلق، ثم أخبر بعد ذلك أنه سخرها بالأمر. في قوله: ﴿مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّهِ﴾^(٣) ثم قال: عقب ذلك: ﴿إِنَّ إِلَهَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ﴾^(٤) فدل ذلك على أن الخلق غير الأمر وأنها بعد الخلق سُخِّرَتْ بالأمر^(٥). وإذا كان الخلق غير الأمر بطل القول بخلق القرآن. لأن القرآن من الأمر. من هذه الردود يتبين أن ابن القيم يرفض رأي المعتزلة في هذه المسألة. وإذا كان كذلك فما هو رأيه؟

يقول ابن القيم (وأما القرآن فإني أقول أنه كلام الله منزل غير مخلوق...) ^(٦).

وقال أيضاً: (فصل: قول أتباع الرسل الذين تلقوا هذا الباب عنهم أثبتوا لله صفة الكلام كما أثبتوا سائر الصفات.... إلى أن قال: وقد دلت النصوص النبوية أنه يتكلم إذا شاء بما شاء وأن كلامه يُسمع وأن القرآن العزيز الذي هو سور وآيات وحروف عين كلامه حقاً... وأن القرآن جميعه حروفه ومعانيه نفس كلامه الذي تكلم به وليس بمخلوق، ولا بعضه قديماً، وهو: المعنى وبعضه مخلوق، وهو: الكلمات والحروف...) ^(٧).

وقال أيضاً: (وقد دل القرآن وصريح السنة والمعقول وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بمشيئته، كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته، وهي صفة ذات وفعل. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٨) وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ

(١) آية (٥٤) سورة الأعراف.

(٢) آية (٤) سورة القدر.

(٣) آية (٥٤) الأعراف.

(٤) أنظر: شرح القصيدة النونية ج ١ ص ١٢٢.

(٥) النونية لابن القيم ص ٧.

(٦) مختصر الصواعق ج ٢ ص ٤٢٧ — ٤٢٨.

(٧) آية (٤٠) سورة النحل.

يَقُولُ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ ﴿١﴾ (٢)

من هذه النصوص يتبين أن ابن القيم يرى أن الله سبحانه وتعالى يتكلم إذا شاء بما شاء وأن الكلام صفة قائمة بذاته سبحانه وتعالى تثبت له كسائر الصفات، وهي صفة ذات وفعل، وأن القرآن: كلام الله حقيقة منزل غير مخلوق.

هذا هو رأي المعتزلة في القرآن وموقف ابن القيم منه.

الفرع الثاني: رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله والاستواء والمحيي والوجه واليد والعين وموقف ابن القيم منه :

أولاً: رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

(أ) رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله :

لكي نوضح رأي المعتزلة في هذه المسألة — يحسن أن نشير إلى مفهوم الجسم عند المعتزلة.

يقول القاضي عبد الجبار: «إعلم أن الجسم هو: ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركز من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض، ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً» (٣) إذا: فالجسم عند المعتزلة: هو ما له طول وعرض وعمق. وقد نفت المعتزلة أن يطلقوا على الله الجسم بهذا المعنى. يقول القاضي عبد الجبار: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً» (٤).

(ب): موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله، ورأيه.

ذكرت آنفاً — أن المعتزلة ينفون الجسمية عن الله تعالى — والآن لنعرف ما هو موقف ابن القيم ورأيه؟.

لقد فصل ابن القيم في هذه المسألة :

فأما لفظ الجسم فتوقف في إطلاقه على الله أو نفيه؛ لأنه لم يرد في الكتاب والسنة إطلاقه على الله أو نفيه.

(١) آية (٨٢) سورة يس.

(٢) مختصر الصواعق ص ٤٢٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧.

يقول ابن القيم (واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفياً فيكون له النفي)^(١).

وأما معناه: فقد فصل فيه: فقال إن كان مراد المعتزلة بالجسم معناه في لغة العرب: وهو البدن الكثيف الذي لا يُسمى في اللغة جسم سواه فهذا المعنى منفي عن الله عقلاً وسمعاً. وإن كان مرادهم بالجسم: ما يُوصف بالصفات، ويُرى بالأبصار، ويتكلم ويكلم، ويسمع، ويبصر، وما له وجه، ويدان، وغير ذلك من صفاته، التي أطلقها على نفسه، كالعلو والإستواء. فهذه المعاني تثبت لله سبحانه وتعالى على ما يليق بجلاله من غير تشبيه. ولا تُنفى عن الله لمجرد تسمية الموصوف بها جسماً كما لا تسب الصحابة، لمجرد تسمية من يحبهم ويوايلهم ناصبياً^(٢).

وعلى هذا، فابن القيم يخالف المعتزلة في لفظ الجسم حيث يتوقف في إطلاقه على الله أو نفيه تقييداً بالكتاب والسنة. وأما المعنى: فهو يوافق المعتزلة على نفيه، إن كان مرادهم المعنى الأول، ويخالفهم إن كان مرادهم المعنى الثاني. والله أعلم.

ثانياً: رأي المعتزلة في الاستواء، والمجيء، والوجه، واليد، والعين مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

تمهيد: لقد رتب المعتزلة على نفي الجسميه عن الله تعالى نفي كل ما يروونه يتضمنها، وأولوا كل ما ورد في ذلك من نصوص، وذلك كالاستواء والمجيء، والوجه، واليد، والعين. وسنعرض — إن شاء الله — تأويلاتهم لها مع بيان موقف ابن القيم، ورأيه.

(أ) الاستواء :

لقد ورد في القرآن الكريم آيات تؤكد أن الله تعالى مستوي على عرشه، كقوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٣). وقد رفض المعتزلة هذا المعنى الظاهر الذي تشير إليه الآية لذا أولوا الاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبة. يقول القاضي عبد الجبار — بعد سياقه هذه الآية — «والاستواء ههنا بمعنى الإستيلاء والقهر والغلبة، وذلك مشهور في اللغة. قال الشاعر.

(قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهورق)^(٤)

(١) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص ١١٢.

(٢) انظر مختصر الصواعق ص ١١٢ — ١١٣.

(٣) آية (٥) طه.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦.

موقف ابن القيم ورأيه :

لقد رفض ابن القيم هذا التأويل وبين بطلانه في مواضع كثيرة من كتبه، منها: في كتابه الصواعق بين بطلانه من (٤٢) وجهاً كما نقض هذه الشبهة التي تمسكت بها المعتزلة — وهي: قولهم «أن الإستواء بمعنى الإستيلاء مشهور في اللغة واستدلّاهم بقول الشاعر: قد استوى بشر على العراق..» ولطول هذه الردود سأكتفي — إن شاء الله — بالإشارة إلى بعض منها مع نقض هذه الشبهة.

يقول ابن القيم — بعد عرضه لتأويلهم: «هذا الذي قالوه باطل من اثنين وأربعين وجهاً : أحدها: أن لفظ الإستواء في لغة العرب التي خاطبنا الله بها وأنزل بها كلامه (نوعان) مطلق، ومقيد.

فالمطلق: مالم يوصل معناه بحرف مثل قوله ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾^(١) وهذا معناه كمل وتم — يقال استوى النبات... أي تم.

وأما المقيد: فثلاثة أضراب.

أحدها: مقيد بإلى كقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(٢) واستوى فلان إلى السطح... وقد ذكر سبحانه هذا المقيد بإلى في موضعين من كتابه.

الأول: في البقرة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(٣). والثاني: في سورة السجدة: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾^(٤) وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف كما سنذكره ونذكر ألفاظهم بعد^(٥) — إن شاء الله . الثاني: مقيد بعلى كقوله تعالى: ﴿لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾^(٦).....

وهذا أيضاً معناه: العلو والارتفاع والاعتدال، بإجماع أهل اللغة.

الثالث: المقرون بواو «مع» التي تعدي الفعل إلى المفعول معه نحو استوى الماء والخشبة بمعنى ساواها.

هذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم، ليس فيها معنى استولى البتة، ولا نقله أحد من

(١) آية (١٤) القصص.

(٢) آية (١١) سورة فصلت.

(٣) آية (٢٩) البقرة.

(٤) آية (١١) سورة فصلت.

(٥) انظر الوجه الثاني عشر إلى الوجه الخامس عشر من مختصر الصواعق ص ٣٢٤ — ٣٢٦.

(٦) آية (١٣) سورة الزخرف.

أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم، وإنما قاله متأخروا النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية^(١).
يوضحه :

الوجه الثاني: أن الذين قالوا ذلك لم يقولوه نقلاً، فإنه مجاهرة بالكذب، وإنما قالوه
إستنباطاً وحملاً منهم للفظه إستوى على استولى واستدلوا بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق
وهذا البيت محرف وإنما هو هكذا.

بشر قد استولى على العراق

هكذا لو كان معروفاً من قائل معروف، فكيف وهو غير معروف في شيء من دواوين العرب
وأشعارهم التي يرجع إليها.

ولو صح هذا البيت وصح أنه غير محرف لم يكن فيه حجة بل هو حجة عليهم وهو على
حقيقة الإستواء، فإن بشراً هذا كان أخا عبد الملك بن مروان وكان أميراً على العراق فاستوى
على سريها كما هي عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه، وهذا هو
المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة، كقوله تعالى: ﴿لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾^(٢)، وقوله تعالى:
﴿وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾^(٣)..... وفي الصحيح أن النبي ﷺ كان إذا استوى على
بعيره..... كبير مليباً^(٤).....، فهل تجد في هذه المواضع موضعاً واحداً أنه بمعنى الاستيلاء
والقهر^(٥).

وبهذا القدر نكتفي من ردود ابن القيم، ومن أرادها كاملة فعليه مراجعة مختصر الصواعق^(٦).

أما رأي ابن القيم: في الاستواء: فهو إثبات إستواء الله على عرشه حقيقة كما ورد في
الكتاب والسنة من غير تكليف أو تمثيل^(٧)، يقول: رحمه الله — وهو يتكلم عن

(١) مختصر الصواعق ص ٣٢٠.

(٢) آية (١٣) الزخرف.

(٣) آية (٤٤) سورة هود.

(٤) كذا في مختصر الصواعق، ولعله (...إذا استوت به راحلته...) كما في صحيح البخاري كتاب الحج باب ٢٥،
٢٧، ج ٣ ص ١٤٧، ومسلم برقم ١١٨٦ كتاب الحج باب أمر أهل المدينة بالإحرام من عند ذي الحليفة.

وانظر جامع الأصول ج ٣ ص ٨٢.

(٥) أنظر: مختصر الصواعق المرسله ص ٣٢٠ — ٣٢٦.

(٦) ص ٣٢٠ — ٣٦٦.

(٧) انظر: التوبة لابن القيم بشرح محمد خليل هراس ج ١ ص ١٨٧ — ١٨٩. ومدارج السالكين ج ١ ص ٣٢

— ٣٣. ومختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ١٢٦.

الاستواء:.....
وعليه^(١) رب العالمين قد استوى حقاً كما قد جاء في القرآن^(٢)
ويقول في موضع آخر — وهو يحكي إجماع أهل السنة على إثبات إستواء الله على عرشه :
هذا وسادس عشرها إجماع أهل العلم أعني حجة الأزمان
من كل صاحب سنة شهدت له أهل الحديث وعسكر القرآن
.....
أن الذي فوق السموات العلى والعرش وهو مباين الأكوان
هو ربنا سبحانه وبحمده حقاً على العرش استوى الرحمن^(٣)

(ب) المجيء :

كذلك ورد في القرآن الكريم آيات تدل على المجيء لله تعالى كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٤) وقد رفض المعتزلة ما تدل عليه الآية من المجيء، لذا أولوها، فقالوا: وجاء أمر ربك. يقول القاضي عبد الجبار «الآية لا تدل على صحة ما يتعلق به المشبهه في أنه تعالى كالواحد منا... يجيء ويذهب، ولو كان كذلك، لكان محدثاً... والمراد بالآية: وجاء أمر ربك»^(٥).

موقف ابن القيم ورأيه :

لقد رفض ابن القيم هذا التأويل ودل على بطلانه من عشرة أوجه منها :
١ — أن إضممار ما لا يدل اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرفع الوثوق من الخطاب، ويفتح الباب لكل مبطل في ادعاء إضممار ما يصحح باطله.
٢ — ان صحة اللفظ، واستقامة التركيب لا تتوقف على هذا المحذوف بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضممار، فإضمماره مجرد خلاف الأصل — فلا يجوز.
٣ — أن في سياق الآية ما يبطل هذا التقدير، وهو قوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ... الآية﴾^(٦) فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه، مما يدل على تغاير المجيئين، وأن مجيئه

(١) أي على العرش.

(٢) نونية ابن القيم بشرح محمد خليل هراس ج ١ ص ١٨٧ — ١٨٩.

(٣) نونية ابن القيم بشرح محمد خليل هراس ج ١ ص ٢٠٩ — ٢١٠.

(٤) آية (٢٢) سورة الفجر.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩ — ٢٣٠.

(٦) آية (٢٢) سورة الفجر.

تعالى حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقه، بل أن مجيئه تعالى: أولى بأن يكون حقيقة، من مجيء الملك.

٤ — إطراد نسبة المجيء إليه تعالى دليل على الحقيقة، وقد صرحتم بأن من علامات الحقيقة الإطراد فكيف كان هذا المطرد مجازاً؟! (١)(٢) وبهذا يتبين موقف ابن القيم من تأويل المعتزلة للمجيء، وهو أنه يرى بطلانه ويرى إثبات مجيئه تعالى حقيقه كما أخبر في كتابه من غير تكليف، أو تمثيل.

(ج) الوجه :

لقد وردت آيات تشير إلى أن الله تعالى وجهاً مثل قوله تعالى: ﴿وَيَقِي رَبِّكَ ذُرَّ الْجَلَلِ وَالْإِكْرَارِ﴾ (٣) وقوله تعالى: ﴿... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٤) وقد أنكر المعتزلة أن يكون لله وجه حقيقة كما ورد في الكتاب والسنة، لذا أولوا الوجه الوارد في الآيتين، فقالوا: إن المراد بالوجه هو الذات. يقول القاضي عبد الجبار: (المراد بالوجه في قوله تعالى: ﴿... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٥) أي ذاته، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد: أي ذاته جيد... (٦). وقال بعضهم: إن كلمة (الوجه) في الآية زائدة، والتقدير: ويبقى ربك (٧) وذهب البعض الآخر منهم: إلى أن: وجه الله تعالى هو: قبلته، أو ثوابه أو جزاؤه (٨).

موقف ابن القيم :

يتبين موقف ابن القيم من شدة إنكاره لهذه الأقوال، ومن ردوده على أصحابها. يقول ابن القيم — بعد عرضه لهذه الأقوال — (وهذه أقوال نعوذ بوجه الله العظيم من أن يجعلنا من أهلها) (٩).

(١) مختصر الصواعق ص ٣٠٧ — ٣٠٨ (بتصرف).

(٢) وقد اكتفيت بهذا القدر من ردود ابن القيم على المعتزلة (إيضاراً للإيجاز) ومن أرادها كاملة فعليه مراجعة مختصر الصواعق ص ٣٠٧ — ٣٠٩.

(٣) آية (٢٧) الرحمن.

(٤) آية (٨٨) القصص.

(٥) آية (٨٨) القصص.

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧.

(٧) مختصر الصواعق ص ٣٥٠.

(٨) المقالات ج ٢ ص ٦٥، ٢١٨، ومختصر الصواعق ص ٣٥٠.

(٩) مختصر الصواعق ص ٣٥٠.

ويقول في مقام آخر: والقول بأن لفظ الوجه مجاز باطل من وجوه ثم ساق ٢٦ وجهاً^(١)، بين فيها بطلان هذه التأويلات.

والإليك بعضاً منها :

- ١ — أن المجاز لا يمتنع نفيه، فعلى هذا لا يمتنع أن يقال ليس لله وجه ولا حقيقة لوجهه، وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسوله ﷺ^(٢).
- ٢ — يلزم من حملكم وجه الله على المجاز أن يكون سمع الله وبصره وقدرته وكلامه وإرادته وسائر صفاته مجاز لا حقيقة. وهذا: باطل، فما يؤدي إليه مثله^(٣).
- ٣ — أنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه وغاية ما شبه به المعطل وجه الرب أن قال: هو كقوله وجه الحائط ووجه الثوب، ووجه النهار، ووجه الأمر (فيقال) لهذا المعطل المشبه ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات، بل هذا مبطل لقولك، فإن وجه الحائط أحد جانبيه فهو مقابل لدبره، ومثل هذا وجه الكعبة، ودبرها فهو وجه حقيقة. ولكنه بحسب المضاف إليه، فلما كان المضاف إليه بناء كان وجهه من جنسه، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه، وهو من جنسه، وكذلك وجه النهار أوله... قال ابن عباس: وجه النهار أوله... والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لأنه أول ما يواجه منه ووجه الرأي والأمر: ما يظهر أنه صوابه، وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً، وإن أضيف إلى حيوان، كان بحسبه وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من «ليس كمثله شيء» كان وجهه تعالى كذلك^(٤). لا يماثله شيء.
- ٤ — أن دعوى المعطل أن الوجه زائده أصله كذب على الله وعلى رسوله ﷺ وعلى اللغة: فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها^(٥).
- ٥ — أنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدعي الزيادة في قوله: أعوذ بعزة الله وقدرته. ويكون التقدير أعوذ بالله، ويدعي معطل آخر: الزيادة في سمعه، وبصره، وغير ذلك^(٦) مما يريد نفيه، وهذا باطل فما يؤدي إليه مثله.

(١) انظر مختصر الصواعق ص ٣٥٠ — ٣٥٩.

(٢) انظر مختصر الصواعق ص ٣٥٠.

(٣) المرجع السابق ص ٣٥٠ (بتصرف).

(٤) مختصر الصواعق ص ٣٥١.

(٥) مختصر الصواعق ص ٣٥٠ — ٣٥١.

(٦) مختصر الصواعق ص ٣٥١.

٦ — أما تأويل بعضكم الوجه بمعنى الثواب، فإنه من أبطل الباطل إذ أن اللغة لا تحتل ذلك، ولم يُعرف أن الجزاء يُسمّى وجهاً للمجازي، ثم أن الثواب مخلوق، وقد صح عن النبي — ﷺ — أنه استعاذ بوجه الله. عن جابر بن عبد الله — رضي الله عنه — قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ...﴾ (الآية)»^(١) قال النبي ﷺ: «أعوذ بوجهك»، فقال: (أو من تحت أرجلكم) فقال ﷺ: — أعوذ بوجهك... الحديث^(٢) ولا يُظن برسول الله — ﷺ — أن يستعيذ بمخلوق^(٣).

٧ — أن تفسير وجه الله بقبلة الله، وإن قاله بعض السلف، فإنما قالوه: في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَشَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ (الآية)^(٤). ولو فرض صحته هنا. فإنه لا يصح في سائر المواضع. إضافة إلى ذلك أنه لا يتعين حمله على القبلة والجهة في قوله تعالى: ﴿... فَشَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾^(٤) ولا يمتنع حمله على وجه الرب حقيقة.

وأيضاً: فإنه لا يعرف في اللغة الوجه بمعنى القبلة، بل للقبلة إسم يخصها، وللوجه إسم يخصه، فلا يدخل أحدهما في الآخر ولا يستعار إسمه له، ثم أنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله، لكان قد أضاف إلى نفسه القبل كلها^(٥)، وهو باطل فما يؤدي إليه مثله.

٨ — إن الوجه حيث ورد فإنما ورد مضاف إلى الذات في جميع موارد، والمضاف إلى الرب نوعان:

الأول: أعيان قائمة بنفسها كبيت الله.

الثاني: صفات لا تقوم بنفسها: كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسائر صفاته. فهذه إذا وردت مضافة إليه تعالى، فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها.

إذا عرف ذلك، فوجهه الكريم إذا أضيف إليه وجب أن تكون إضافته إليه، إضافة وصف لا إضافة خلق^(٦).

(١) آية (٦٥) الانعام.

(٢) أخرجه البخاري برقم ٧٤٠٦ في كتاب التوحيد باب قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) فتح الباري ج ١١ ص ٣٨٨.

(٣) انظر مختصر الصواعق ص ٣٥٢.

(٤) آية (١١٥) البقرة.

(٥) مختصر الصواعق ص ٣٥٤ (بتصرف).

(٦) مختصر الصواعق ص ٣٥٤.

مما سبق عرضه من إنكار، وردود، يتبين موقف ابن القيم من تأويل المعتزلة لوجه الله، وهو أنه يرفض هذا التأويل ويرى بطلانه وأن الوجه يضاف إلى الله تعالى إضافة صفة إلى موصوفها على ما يليق بجلاله من غير تشبيه أو تكييف. والله أعلم.

(د) اليسد :

ورد في القرآن الكريم آيات تدل على أن الله يدا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي يَدْعُكَ بِأَيْدِيكَ إِنَّمَا يُدْعُكَ اللَّهُ يُدْعُكَ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...﴾ الآية^(٣).
وقد رفض المعتزلة ما تدل عليه الآيات من إثبات اليد لله تعالى لذلك أولوها بالقدرة، أو القوة، أو النعمة^(٤).

يقول القاضي عبد الجبار (إن اليد في قوله تعالى: ﴿...لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾^(٥) بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يُقال: ما لي في هذا الأمر «يد» أي قوة....^(٦) ويقول في موضع آخر: «إن اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٧)... بمعنى النعمة»^(٨).

موقف ابن القيم :

لقد رفض ابن القيم رحمه الله تأويل المعتزلة لليد: بمعنى القدرة أو القوة، أو النعمة، ولذا رد عليهم بأنه باطل من عشرين وجهاً منها:

- ١ — أن الأصل الحقيقة فدعوى المجاز مخالفة للأصل.
- ٢ — أن هذا التأويل بالقدرة، أو القوة، أو النعمة، خلاف الظاهر. فقد اتفق الأصل، والظاهر، على بطلان هذه الدعوى.
- ٣ — أن مدعي المجاز المعين يلزمه أمور:
 - (أ) إقامة الدليل الصارف عن الحقيقة؛ إذ مدعيها معه الأصل والظاهر، ومخالفتها مخالف لهما جميعاً.
 - (ب) بيان احتمال اللفظ لما ذكره من المجاز لغه، وإلا كان منشأً — من عنده — وضعاً جديداً.

(١) آية (١٠) سورة الفتح.

(٢) آية (٧٥) ص.

(٣) آية (٦٤) سورة المائدة.

(٤) أنظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨، والمقالات ج ١ ص ١٦٥، والتمهيد ص ٢٥٨.

(٥) آية (٧٥) ص

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

(٧) آية (٦٤) سورة المائدة

(٨) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

(جـ) إحتمال ذلك المعنى في هذا السياق المعين، فليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله هذا السياق الخاص.

(د) بيان القرائن الدالة على المجاز الذي عيّنه بأنه المراد؛ إذ يستحيل أن يكون هذا هو المراد من غير قرينة في اللفظ تدل عليه البتة. وإذا طُلبوا بهذه الأمور الأربعة: تبين عجزهم وبطلان تأويلهم لليد: بالقدرة، أو القوة، أو النعمة.

٤ — اطراد لفظها في موارد الاستعمال، وتنوع ذلك... يمنع المجاز...

٥ — اقتران لفظ الطي، والقبض، والامساك باليد، يصير المجموع حقيقة.... بخلاف اليد

المجازية، فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على اليد حقيقة بل ما يدل على المجاز كقولهم: له عندي يد، وأنا تحت يده ونحو ذلك. وأما إذا قيل قبض بيده... أو قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا، أو جلس عن يمينه... فهو لا يكون إلا حقيقة.

٦ — إن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية، وإنما يستعمل مفرداً أو مجموعاً — كقولك: له عندي يد يجزيه الله بها، وله عندي أياد. وأما إذا جاء بلفظ التثنية لم يعرف استعماله إلا في اليد الحقيقية وهذه موارد الإستعمال أكبر شاهد فتتبعها^(١).

هذه بعض ردود ابن القيم التي بين بها بطلان تأويل المعتزلة لليد بالقدرة أو النعمة^(٢). وبها يتبين موقف ابن القيم من تأويل المعتزلة لليد: وهو أنه يرى بطلانه، ويرى ثبوت صفة اليدين لله تعالى حقيقة على ما يليق بجلاله من غير تكييف أو تمثيل^(٣).

(هـ) العين :

ورد في القرآن الكريم آيات تثبت العين لله تعالى :
كفوله تعالى : ﴿وَلِصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾^(٤).

وقد أولها المعتزلة بالعلم، لأن إثبات العين — في اعتقادهم — يؤدي إلى التجسيم. يقول القاضي عبد الجبار: «والمراد بقوله تعالى ﴿وَلِصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾^(٤) أي لتقع الصنعة على علمي»^(٥).

موقف ابن القيم :

لقد أنكر ابن القيم رحمه الله هذا التأويل — من المعتزلة — للعين: بالعلم. ولذا رد عليهم بردود منها ما يلي:

(١) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٥٣ — ١٥٥ (بتصرف).

(٢) ومن أرادها كاملة فعليه مراجعة الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٥٣ — ١٧٣.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٥٤، ١٦٢ — ١٦٣.

(٤) آية (٣٩) طه.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧.

- ١ — أن الأصل في الكلام الحقيقية، وصرفه عن الحقيقة إلى المجاز يحتاج إلى دليل، ولا دليل لديكم إذا بقي المعنى الظاهر فيلزم إثباته بلا تكليف، وهو أن الله تعالى عينا على ما يليق بجلاله.
 - ٢ — ورد في الكتاب والسنة إطراد هذه الصفة، ومن علامات الحقيقة — عندكم — الإطراد فيلزم إثباتها^(١).
 - ٣ — ورد عن الرسول ﷺ — في الحديث المروي عنه أنه قال: «... وأن ربكم ليس بأعور... الحديث»^(٢) فنفى — ﷺ — عن ربه صفة العور، وهذا دليل على ثبوت العينين له تعالى حقيقة^(٣).
 - ٤ — أما قولكم بأن إثبات العين لله تعالى يلزم منه التجسيم، فيقال: هذا يلزم: لو قيل عين كعين المخلوق، أما إذا قيل له عين على ما يليق بجلاله فينتفي هذا الإلزام. وهو ما يقول به ابن القيم^(٤)، وغيره من أهل السنة.
 - ٥ — كذلك يقال لهم لو لزم من إثبات العين لله تجسيم للزم من إثبات — سائر الصفات كالإحسان والقدرة وإذا لم يلزم منها: لم يلزم من إثبات العين. وإن فرقتم ظهر تناقضكم، وبطلان زعمكم^(٥).
- من هذه الردود يتبين موقف ابن القيم من تأويل المعتزلة للعين وهو أنه ينكره. ويرى ثبوت العينين له تعالى حقيقة كسائر الصفات. من غير تكليف أو تمثيل.

المبحث الثاني

(العدل عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه)

تمهيد :

هذا هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة.
وعلاقته بسابقه: هو أن البحث في العدل — عند المعتزلة — بحث في أفعال الله —

(١) انظر: الصواعق ج ٢ ص ١٠٧، ١٥٣.

(٢) رواه البخاري برقم ٧٤٠٧ في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى «ولتصنع على عيني» ومسلم في كتاب «الفتن» باب ذكر الدجال وصفته انظر: صحيح مسلم ج ٤ ص ٢٢٤٧.

(٣) الصواعق المرسله ج ١ ص ٣٩ (بتصرف).

(٤) انظر الصواعق ج ١ ص ٢٣، ٢٧.

(٥) الصواعق ج ٢ ص ١٦٣.

سبحانه وتعالى — وأفعاله تأتي بعد إثباته وإثبات صفاته وعلى ذلك فمجيء العدل بعد التوحيد؛ لأنه ينبغي عليه. يقول ابن منتويه: — وهو يتكلم عن ترتيب التوحيد والعدل — «والأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولاً هو التوحيد، ويترتب عليه العدل لوجهين:

أحدهما: أن العلم بالعدل: علم بأفعاله تعالى، فلا بد من تقديم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره.
الثاني: أننا إنما نستدل على العدل بكونه عالمًا غنيًا، وذلك من باب التوحيد، فلا بد من تقديم العلم بالتوحيد لينبني عليه العدل^(١).

وبعد أن عرفنا صلة هذا الأصل بسابقه: — يحسن أن نعرف ما هي حقيقة العدل — عندهم —؟ يعرف القاضي عبد الجبار العدل، فيقول: هو مصدر عدل يعدل وقد يُذكر ويراد به الفعل ويُذكر ويراد به الفاعل، فإذا أُريد به الفعل فالمراد به: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه^(٢). وإذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم: صوم، وللراضي: رضى، والمراد به: فاعل هذه الأمور^(٣) — هذا في أصل اللغة.

أما في اصطلاح المتكلمين: فالمراد به: أن أفعاله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه^(٤).

بعد هذا التمهيد نشير إلى أن الكلام في هذا المبحث سيتناول ما يلي:
المطلب الأول : رأي المعتزلة في أفعال الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المطلب الثاني : رأي المعتزلة في أفعال العباد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.
المطلب الثالث : بم يدرك حسن الأفعال والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها، هل هو ثابت بالعقل أم بالشرع! مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الأول : رأي المعتزلة في أفعال الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي المعتزلة في أفعال الله :
ذكرت — آنفاً — تعريف المعتزلة للعدل، وأن المراد به: أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا

(١) المحيط بالتكليف ص ٢١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٠١.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢.

يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه^(١). ويقول ابن منتويه: «يجب إذا عرفنا في فعل من الأفعال أنه فعله — عز وجل — أن نقضي بحسنه، ونعرف أن فيه وجهاً من وجوه الحسن، إما على جملة أو تفصيل، وإذا انتهينا إلى فعل قبيح، فيجب أن نقضي بأنه ليس من جهته»^(٢).

ويقول القاضي: (وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص، وذلك لا يجوز على الله تعالى)^(٣) من تعريف العدل، وكلام ابن منتويه، والقاضي: يتبين أن المعتزلة يرون: أن أفعال الله كلها حسنة. ولذا ينزهونه تعالى عن فعل القبيح بل وإرادته حتى أنهم نفوا أن يكون خالقاً لأفعال العباد^(٤)؛ لما فيها من القبيح. كما ينزهونه — تعالى — عن الإخلال بما هو واجب عليه.

هذا هو رأي المعتزلة في أفعال الله.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في أفعال الله، ورأيه :
لقد فصل ابن القيم في هذه المسألة. فأما قولهم أن أفعال الله كلها حسنة، فلا يفعل القبيح ولا يريد — فهذا يوافقهم فيه.

حيث يقول «... وخلق وفعله وقضاؤه وقدره خير كله، ولهذا نزه سبحانه نفسه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه... فلا يضع الأشياء إلا في موضعها اللائقة بها، وذلك خير كله. والشر: وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شراً، فعلم أن الشر ليس إليه، وأسماءه الحسنى تشهد بذلك، فإن منها القدوس... وهو: المنزه من كل شر ونقص وعيب كما قاله أهل التفسير... وهو قول أهل اللغة...»^(٥). وأما قولهم: إن أفعال العباد غير مخلوقة لله لما فيها من القبيح فهذا باطل يخالفهم^(٦) فيه؛ لأن الله تعالى خالق كل شيء. قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ... الْآيَةُ﴾^(٧) وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٨)

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢، ٣٠١.

(٢) المجموع المحيط ص ٢٦٢.

(٣) شرح الأصول ص ٤٦٢.

(٤) انظر المغني في أبواب العدل ج ٨ ص ٣.

(٥) شفاء العليل ص ١٧٩.

(٦) شفاء العليل ص ٤٩، ١٣١.

(٧) آية (١٦) الرعد.

(٨) آية (٩٦) الصافات.

وسياتي: — الكلام على هذه المسألة بمفردها مع بيان موقف ابن القيم: في المطلب الآتي — إن شاء الله —.

وأما قولهم: «وأنه تعالى لا يخل بما هو واجب عليه».

فيقال ما هو مقصودكم بهذا الواجب على الله؟ هل هو إيجاب من العباد على الله؟ أم إيجاب من الله على نفسه؟.

إن كان الأول — فابن القيم يخالفهم فيه؛ لأنه يلزم منه أن لا يكون سبحانه فاعل مُختار — وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له التصرف المطلق في ما شاء من عباده^(١).

وإن كان الثاني: فهو يوافقهم فيه.. لكن لا يلزم منه أن لا يكون سبحانه فاعل مختار؛ لأنه سبحانه وتعالى متفضل في ما أوجبه على نفسه.

يقول ابن القيم رحمه الله: «فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي افتقرت فيه الفرق، والناس فيه ثلاث فرق، فرقة رأت أن العبد أقل وأعجز من أن يوجب على ربه حقاً، فقالت: لا يجب على الله شيئاً البتة، وأنكرت وجوب ما أوجبه الله على نفسه. وفرقة رأت: أنه سبحانه أوجب على نفسه أموراً لعبده، فظنت أن العبد أوجبها عليه بأعماله...، والفرقة الثالثة: أهل الهدى والصواب: قالت لا يستوجب العبد على الله بسعيه نجاة ولا فلاحاً، ولا يدخل أحداً عمله الجنة أبداً.... والله تعالى بفضله وكرمه أكد إحسانه، وجوده، بأن أوجب لعبده عليه حقاً بمقتضى الوعد، فإن وعد الكريم إيجاب، ولو بعسى ولعل، ولهذا قال ابن عباس — رضي الله عنهما —: عسى من الله واجب.....»^(٢) فالرب سبحانه وتعالى ليس لأحد عليه حق ولكن لا يضيع لديه سعي.

المطلب الثاني: رأي المعتزلة في أفعال العباد، مع بيان موقف ابن القيم، ورأيه.
أولاً: رأي المعتزلة في أفعال العباد:

يقول القاضي عبد الجبار «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطئها، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»^(٣).

(١) انظر مدارك السالكين ج ١ ص ٦٦.

(٢) مدارج السالكين ج ٢ ص ٣٣٨ — ٣٣٩.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد ج ٨ ص ٣. وانظر شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣.

وقال البغدادي — وهو يتحدث عن أصول المعتزلة — «ومنها قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرُونَ أكسابهم، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ولا في سائر الحيوانات صنع، ولا تقدير، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدره»^(١).

من هذين النصين — يتبين أن المعتزلة متفقين على أن الله غير خالق لأفعال العباد، وأن العباد خالقون لأفعالهم وأن الله أقدرهم على ذلك ما عدا ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، فقد وافق أهل السنة في هذه المسألة — يقول ابن حزم: «وذهب أهل السنة كلهم..... إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل في الفاعلين لها ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة. ضرار^(٢) بن عمرو — وحفص^(٣) الفرد^(٤)».

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في أفعال العباد ورأيه :

لقد رفض ابن القيم رأي المعتزلة في أفعال العباد وأذكره بلهجة قاسية تتضمن الحكم على من يقول به بالكفر والضلال. مثل قوله «وأما الفرقة^(٥) الضالة: فإنهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق، ثم صاروا إلى أنه إذا عصى فقد انفرد بخلق فعله والرب كاره له، فكان العبد على هذا الرأي الفاسد مزاحماً لربه في التدبير موقعاً ما أراد إيقاعه شاء الرب أو كره»^(٦).

وقوله — بعد أن ذكر رأي أهل السنة في هذه المسألة — «..... وخالف في ذلك مجوس^(٧) الأمة فأخرجت طاعات ملائكته وأنبيائه ورسله وعباده المؤمنين..... عن ربوبته وتكوينه ومشيئته بل جعلوهم هم الخالقون لها..... وقد نادى القرآن بل الكتب السماوية كلها والسنة وأدلة التوحيد والعقول على بطلان قولهم..... ثم ذكر رأي الجبرية..... إلى أن قال: والطائفتان في عمى عن الحق القويم والصراط المستقيم.....»^(٨).

من هذين النصين يتبين مدى إنكار ابن القيم لقول المعتزلة، فهم في عمى وضلالٍ عن

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٤.

(٢) هو ضرار بن عمرو الغطفاني قاضي من كبار المعتزلة طمع برئاستهم في بلده فلم يدركها فخالفهم فكفروه وطرده وصنف نحو ٣٠ كتاباً بعضها في الرد عليهم توفي نحو سنة ١٩٠هـ. انظر: الأعلام ج ٣ ص ٢١٥.

(٣) من المتقدمين في علم الكلام، وكان في أول أمره معتزلاً ثم ترك الاعتزال. انظر المحيط في التكليف ص ٤٣٩.

(٤) الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٤١.

(٥) هم المعتزلة.

(٦) شفاء العليل ص ١٢٤.

(٧) هم القدريّة (المعتزلة).

(٨) شفاء العليل ص ٤٩. وانظر ص ٥٤ من نفس الكتاب.

الحق، بل هم مجوس هذه الأمة ولذا لم يأل جهداً في مناقشتهم — مبيناً بطلان مذهبهم، وكانت مناقشته على شكل مناظرة بين قدري وسني، ينصر فيها السني على القدري. وهي طويلة في كتابه شفاء العليل. فمن شاء الاطلاع عليها فليرجع إلى الكتاب المذكور^(١) هذا هو موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في أفعال العباد.

أما رأيه فقد سبق — عند بيان موقفه من رأي الجهمية في أفعال العباد. وخلاصته: أنه يرى أن الله خالق كل شيء ومن ذلك العباد وقدرتهم وإرادتهم فهو يثبت لله الخلق كما ترى الجبرية ويخالفهم في إثبات الفعل للعبد. ومعنى خلق الله للفعل: أن الله خالق قدرة العبد وإرادته وجميع أسباب الفعل.

والفعل ينسب إلى الله نسبة المخلوق إلى الخالق وإلى العبد نسبة المسبب إلى السبب ومفتاح المسؤولية ومتعلق الأمر والنهي والثواب والعقاب: هي الإرادة التي أعطاه الله العباد، بها، يختارون الفعل على الترك. وعليه فليس العبد مجبوراً لوجود هذه الإرادة التي يختار بها الفعل على الترك، وليس خالفاً لفعله؛ لأن قدرته وإرادته سبب للفعل فقط، وهي: مخلوقة لله. كما يرى أن فعل العبد يتوقف على إرادة الله؛ لأنه لا يكون في ملكه إلا ما يريد كما يفرق بين إضافة الفعل إلى الله وإلى العبد، فيضاف إلى الله ولا يوصف بمشتقاته ويضاف إلى العبد ويوصف بمشتقاته.

المطلب الثالث :

بم يدرك حسن الأفعال والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها، عند المعتزلة؟ مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

أولاً : رأي المعتزلة :

إن الحسن والقبح قد يعني بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين، وقد يراد بهما كون الشيء: صفة كمال، أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح ولا نزاع — أيضاً — في كونهما عقليين^(٢).

إذا ما هو محل النزاع؟ يجيبنا على ذلك الرازي، فيقول: «وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً، وعقابه آجلاً، هل يثبت بالشرع أم بالعقل؟...»^(٣).

(١) أنظر شفاء العليل ص ١٥٢ — ١٧٨.

(٢) أنظر: المحصول للرازي ج ١ ص ١٥٩، والمستصفي للغزالي ج ١ ص ٥٦.

(٣) المحصول للرازي ج ١ ص ١٦٠.

إن ظاهر قول المعتزلة في هذا هو أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح والفعل حسن أو قبيح في نفسه، إما لذاته كما يقوله البغداديون أو لصفة حقيقية توجب ذلك كما يقوله بعضهم، أو لوجوه واعتبارات هو عليها، كما يقوله القاضي ومعظم البصرية.

فالمعتزلة قد نسبوا إلى العقل الحكم والكشف^(١). فالعقل يعلم العلم الكامل بحسن الفعل وقبحه، ومن ثم يحكم عليه.

يقول أبو الهذيل^(٢): «يجب على المكلف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة إستوجب العقوبة أبداً، ويعلم أيضاً حسن الحسن، وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور»^(٣).

وقال الشهرستاني: وقال أهل العدل «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن، والقبح، صفتان ذاتيان للحسن والقبح»^(٤). وقال ابن القيم: «والمعتزلة تقول: قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل»^(٥).

من هذا العرض — يتبين أن المعتزلة يرون أن الأفعال قد ثبت حسننها والثواب عليها عقلاً كما ثبت قبحها والعقاب عليها عقلاً ماعدا العبادات^(٦).

فصفة الحسن ثابتة في الفعل، والعقل يستحسن الفعل لصفة الحسن التي فيه والشرع يأمر به لهذه الصفة، وكذلك صفة القبح ثابتة في الفعل القبيح والعقل يدرك هذه الصفة، فيستقبحه، والشرع ينهي عنه لهذه الصفة.

والإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما دل العقل على حسنه كالصدق والعدل. ومكلف بالإعراض عما دل العقل على قبحه كالكذب والفجور.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الحسن والقبح — ورأيه :

لقد رفض ابن القيم رأي المعتزلة في هذه المسألة؛ لأنهم رتبوا الثواب والعقاب على الحسن والقبح عقلاً، ولم يرتبوه على أمر الشارع ونهيه. يقول ابن القيم: «والحق الذي لا يجد التناقض

(١) نظرية التكليف عبد الكريم عثمان ص ٤٣٧ — ٤٣٨.

(٢) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة سنة ١٣٥هـ، وتوفي بسامرا سنة ٢٣٥هـ انظر الأعلام ج ٧ ص ١٣١.

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥.

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٥٣.

(٥) مدارج ج ١ ص ١٢٧ ط — الأولى — م — المنار — ١٣٣١هـ.

(٦) انظر: المستصفى للغزالي ص ٢٠٤.

إليه سبيل؛ أن الأفعال في نفسها حسنة وقيحة كما أنها نافعة وضارة ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون العمل القبيح موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان والكذب، والزنى، والظلم، والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها والعقاب عليها مشروط بالشرع^(١).

وقال: «فإن الله سبحانه إنما أقام الحجة على العباد برسله. قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٢) فهذا صريح بأن الحجة إنما قامت بالرسول، وأنه بعد مجيئهم لا يكون للناس على الله حجة، وهذا يدل على أنه لا يعذبهم قبل مجيء الرسل إليهم؛ لأن الحجة حينئذ لم تقم عليهم، فالصواب في المسألة إثبات الحسن والقبح عقلاً ونفي التعذيب على ذلك إلا بعد بعثة الرسل، فالحسن العقلي لا يستلزم الثواب وإنما يستلزمه اتباع المرسلين والقبح العقلي لا يستلزم التعذيب وإنما تستلزمه مخالفة المرسلين^(٣). من هذين النصين يتضح أن ابن القيم يرفض رأي المعتزلة ويرى أن الحسن والقبح في الأفعال عقليان يدركهما العقل. وأن الثواب والعقاب شرعيان يتوقفان على أمر الشارع ونهيه، ولا يجبان عن طريق العقل كما ذهب المعتزلة.

وقد أيد هذا الرأي بأدلة من الكتاب حيث يقول: «والحق أن وجوبه ثابت بالعقل والسمع، والقرآن على هذا يدل. فإنه يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد، ويبين حسنه وقبح الشرك عقلاً وفطرة، فيأمر بالتوحيد وينهي عن الشرك. ولهذا ضرب الله سبحانه الأمثال وهي الأدلة العقلية، وخاطب العباد بذلك خطاب من استقر في عقولهم وفطرتهم حسن التوحيد وجوبه وقبح الشرك وذمه. والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة على ذلك كقوله ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤)..... إلى أضعاف ذلك من البراهين العقلية التي أرشد إليها القرآن ونبه إليها.

ولكن ههنا أمر آخر: وهو أن العقاب على ترك هذا الواجب يتأخر إلى حين ورود الشرع كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٣١.

(٢) آية (١٦٥) سورة النساء.

(٣) مفتاح دار السعادة ج ٢ ص ٣٩.

(٤) سورة الزمر آية (٢٩).

(٥) سورة الإسراء آية (١٥).

فَوَجَّ سَأَلَهُمْ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ؟ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا^(١)... ثم ساق آيات في هذا المعنى... إلى أن قال: وهذا في القرآن كثير يخبر أن الحجة إنما قامت عليهم بكتابه ورسله، كما نبههم بما في عقولهم وفطرهم: من حسن التوحيد وقبح الشرك^(٢).

هذا هو موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الحسن والقبح، ورأيه والله أعلم.

المبحث الثالث

رأي المعتزلة في الوعد والوعيد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

هذا هو الأصل الثالث من أصول المعتزلة وسيتناول الكلام فيه — إن شاء الله — ما يلي :
تقديم : في تعريف الوعد والوعيد والخلف والكذب.

المطلب الأول : رأي المعتزلة في الوعد والوعيد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثاني : رأي المعتزلة في الشفاعة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثالث : الإحباط والتكفير — عند المعتزلة — مع بيان موقف ابن القيم ورأيه
تقديم :

في بيان حقيقة الوعد، والوعيد، والخلف والكذب :

قبل أن نبدأ بالكلام على هذا الأصل يحسن أن نعرف حقيقة الوعد، والوعيد والخلف، والكذب — عند المعتزلة —. لما فيه من إيضاح للكلام الذي سيأتي بعده — إن شاء الله —.

(أ) حقيقة الوعد: هو الخبر المتضمن إيصال النفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل سواء كان حسناً مستحقاً أم لا^(٣).

(ب) حقيقة الوعيد: هو كل خبر يتضمن إيصال الضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك^(٤).

وشرط الإستقبال في الوعد والوعيد؛ لأنه إن نفعه في الحال أو ضرره لم يكن واعداً ولا متوعداً^(٥).

(١) سورة الملك آية (٨، ٩).

(٢) مدارج السالكين ج ٣ ص ٤٨٨ — ٤٩٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥.

(٥) المرجع السابق نفس الصفحة.

(ج) حقيقة الكذب: هو كل خبر لو كان له مخبر، لكان مخبره مخالفاً للواقع وعللوا قولهم: «لو كان له مخبر»: بأنه يوجد في الأخبار ما لا مخبر له أصلاً، كالأخبار بأنه لا ثاني مع الله تعالى، ولا بقاء وغير ذلك^(١).

(د) حقيقة الخلف: هو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل، ثم لا يفعله ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله. ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخلف في حقه إلا كذباً تعالى الله عنه علواً كبيراً^(٢).

المطلب الأول :

رأي المعتزلة في الوعد والوعيد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي المعتزلة :

لقد عرض القاضي عبد الجبار رأي المعتزلة فقال: «... وأما علوم الوعد والوعيد: فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب. وأنه يفعل ما وعد به، وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب...»^(٣) وقال في موضع آخر «إعلم أن الله تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله... بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الإبتداء بمثله، ولا التفضل به...»^(٤).

وقال القاضي أيضاً «... ولا يتوعد عز وجل إلا بالمستحق؛ لأنه إذا خرج عن المستحق دخل في حد الظلم...»^(٥).

وقال أيضاً: «... وأما الوعيد الوارد عن الله تعالى، فإنه ليس بمقصود تناوله على الكفار دون الفساق...»^(٦).

وقال الشهرستاني — حاكياً رأي المعتزلة في الوعيد: «... واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من غير توبة عن كبيرة إرتكبها إستحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكافر...»^(٧).

(١) المرجع السابق نفس الصفحة (بتصرف).

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥.

(٣) المرجع السابق ص ١٣٥ — ١٣٦.

(٤) المرجع السابق ص ٦١٤.

(٥) المحيط بالتكليف السفر التاسع والعشرون.

(٦) المرجع السابق.

(٧) الملل والنحل ج ١ ص ٤٥.

من هذه النصوص يتبين ما يلي :

- (أ) إثبات المعتزلة لوعده الله المطيعين بالثواب، ووعيده للعصاة بالعقاب.
- (ب) انهم يرون أن الله يجب أن ينفذ وعده بل وأن المكلف ينال ما وعد به عن طريق الإستحقاق، وهذا هو رأي عامة المعتزلة ما عدا الشيخ أبو القاسم^(١) ومن معه من البغداديين، إذ يرون أن ثوابه تعالى للجود لا للاستحقاق^(٢).
- (جـ) أن الوعيد لا يقتصر على الكفار دون الفاسق — فالفاسق إذا مات على غير توبة عن كبيرة ارتكبها يستحق النار مخلداً فيها؛ لأن الله سبحانه توعد به بذلك، ولا بد أن ينفذ وعيده، لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكافر.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الوعد والوعيد ورأيه :

يقول ابن القيم — وهو يتكلم عن الوعد والاختلاف فيه — (... فعليك بالفرقان في هذا الموضوع الذي هو مفترق الطرق... فذكر رأي الجبرية والمعتزلة — ثم قال: «والفرقتان غالطتان»^(٣). ثم شرع في ذكر رأيه — وهو ما عليه أهل السنه — فقال: «والفرقة الثالثة: أهل الهدى والصواب، قالت لا يستوجب العبد بسعيه نجاة ولا فلاحاً ولا يدخل أحد عمله الجنة أبداً ولا ينجي من النار — والله تعالى بفضله ومحض جوده... أكد إحسانه وجوده... بأن أوجب لعبده عليه سبحانه حقاً بمقتضى الوعد، فإن وعد الكريم بإيجاب ولو بعسى ولعل. ولهذا قال ابن عباس: عسى من الله واجب. والمقصود: أن عدم رؤية العبد لنفسه حقاً لا ينافي ما أوجبه الله على نفسه... فالرب سبحانه ليس لأحد عليه حق ولا يضيع لديه سعي»^(٤). وقال أيضاً: «ما للعباد عليه حق واجب هو أوجب الأجر العظيم الشأن»^(٥) ويقول في موضع آخر: «والله لا يخلف وعده، وأما الوعيد فمذهب أهل السنه كلهم أن إخلافه كرم وعفو وتجاوز يمدح الرب تبارك وتعالى به ويشني عليه به، فإنه حق له إن شاء تركه وإن شاء استوفاه والكريم لا يستوفي حقه فكيف بأكرم الأكرمين، وقد صرح سبحانه في غير موضع بأنه لا يخلف وعده ولم يقل في موضع واحد لا يخلف وعيده»^(٦).

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بابي القاسم الكعبي تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين رئيس الفرقة الكعبية من المعتزلة توفي سنة ٣١٩ هـ.

انظر الملل والنحل ج ١ ص ٧٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٨.

(٣) مدارج السالكين ج ٢ ص ٣٣٨.

(٤) مدارج السالكين ج ٢ ص ٣٣٨ — ٣٣٩.

(٥) النونية المطبوعة مع شرح محمد خليل هراس ص ٤٨٠ — ٤٨١.

(٦) حادي الأرواح ص ٣٠٨.

ثم استشهد بما رُوِيَ عن الأصمعي أنه قال: (جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء، فقال: يا أبا عمرو يخلف الله ما وعده؟ قال لا، قال: أفرأيت من أوعده الله على عمله عقاباً أيخلف الله وعده عليه؟ فقال أبو عمرو^(١): من العجمة اتيت يا أبا عثمان. إن الوعد غير الوعيد، إن العرب لا تعد عاراً ولا خلفاً أن تعد شراً ثم لا تفعله، ترى ذلك كرمًا وفضلاً، وإنما الخلف أن تعد خيراً ثم لا تفعله، قال: فأوجدني هذا في كلام العرب؟ قال: نعم أما سمعت إلى قول الأول:

ولا يرهب ابن العم ما عشت سطوتي ولا أخشني من صولة المتهدد
وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز مواعيدي

واستشهد أيضاً بقول يحيى^(٢) بن معاذ الرازي: الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله ضمن لهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا ومن أولى بالوفاء من الله، والوعيد حقه على العباد، قال: لا تفعلوا كذا فأعذبكم. ففعلوا فإن شاء عفا وإن شاء أخذ؛ لأنه حقه، وأولاهما برينا تبارك وتعالى العفو والكرم إنه غفور رحيم، ومما يدل على ذلك ويؤيده خبر كعب بن زهير حين أوعده رسول الله ﷺ فقال:

نبئت أن رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول^(٣).

من هذا العرض يتبين ما يلي :

أولاً : أن ابن القيم يرفض رأي المعتزلة في الوعد والوعيد ويرى بطلانه.

ثانياً : يرى — رحمه الله — أن الله إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجباً عليه بحكم الوعد لا بحكم الإستحقاق.

ثالثاً : يرى أن الله تعالى يجوز أن يخلف وعيده — وهو ما عليه أهل السنة^(٤)؛ وذلك لأن إخلاف الوعيد كرم وعفو، وهو أكرم الأكرمين — سبحانه وتعالى — خلافاً للمعتزلة الذين قالوا بعدم جواز ذلك.

(١) هو ريان بن عمار التميمي البصري، ويلقب أبوه بالعلاء، من أئمة اللغة والأدب، وأحد القراء السبعة ولد بمكة سنة ٧٠ هـ ونشأ بالكوفة وتوفي بالبصرة سنة ١٥٤ هـ. الاعلام ج ٣ ص ٧٢.

(٢) هو أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي الواعظ، ذكره القشيري في الرسالة وقال: (نسيج وحده) توفي سنة ٢٥٨ هـ بنيسابور.

انظر وفيات الاعيان ج ٦ ص ١٦٥ — ١٦٨.

(٣) حادي الأرواح ص ٣٠٨ — ٣٠٩.

(٤) انظر منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٣١٥.

حادي الأرواح ص ٣٠٨.

وعليه: فوعيد الله للفساق لا يلزم منه التخليد في النار لجواز إخلافه. علماً بأنه سبحانه وتعالى قد وعد بالمغفرة لما دون الشرك في قوله تعالى — ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١) والفساق ليس بمشرك، «وسياي الكلام عن هذه المسألة — وهي مسألة تخليد الفاسق في النار — بمفردها مع بيان موقف^(٢) ابن القيم».

المطلب الثاني: رأي المعتزلة في الشفاعة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :
تقديم : (في حقيقة الشفاعة) :

الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعاً.

أما في الاصطلاح: فهي مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مضره ولا بد من شافع، ومشفوع له، ومشفوع فيه، ومشفوع إليه^(٣).

بعد هذا التقديم نشير إلى أن الكلام في هذا المطلب كما يلي:

أولاً : رأي المعتزلة في الشفاعة.

ثانياً: موقف ابن القيم ورأيه.

أولاً: رأي المعتزلة في الشفاعة :

ذكرت في المطلب السابق أن المعتزلة يقولون بتخليد مرتكب الكبيرة في النار؛ لأن الله توعده بذلك. وقد ترتب على هذا القول نفیهم كل ما يروونه يناقضه، ومن ذلك: نفیهم الشفاعة لأهل الكبائر وقصرها على التائبين من المؤمنين.

يقول القاضي عبد الجبار: «لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي (ﷺ) ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن؟... ثم قال : فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين»^(٤).

ويقول في موضع آخر: «... فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة....»^(٥).

هذا هو رأي المعتزلة في الشفاعة.

(١) آية (٤٨) سورة النساء.

(٢) وذلك عند الكلام على المنزلة بين المنزلتين — إن شاء الله.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠.

ثانياً : موقف ابن القيم ورأيه :

لقد رفض ابن القيم رأي المعتزلة في الشفاعة، ولذا فقد أثبتتها للعصاة مرتكبي الكبائر من الموحدين، ولم يقيدوها بالتوبة كالمعتزلة. حيث يقول:

«وأشهد عليهم أنهم لم يخلدوا أهل الكبائر في حميم آ ن بل يخرجون بإذنه بشفاعة وبدونها لمساكن بجنان»^(١) وقال أيضاً «والشفاعة التي أثبتها الله ورسوله ﷺ هي الشفاعة الصادرة عن إذنه لمن وحده...»^(٢).

وقال: «فالذنوب تزول آثارها بالتوبة النصوح وشفاعة الشافعين في الموحدين»^(٣).

إضافة إلى هذا فإن تخصيص الشفاعة بالتائبين يعارض رأي ابن القيم في التكفير — كما سيأتي بيانه —؛ إذ نه يرى أن التوبة تجب ما قبلها، فلا يعتبر التائب عاصياً حتى يدخل النار ويحتاج إلى هذا النوع من الشفاعة. فدل ما ذكرته على أن ابن القيم يرفض رأي المعتزلة في الشفاعة ويشتها للعصاة الموحدين.

— وهذه أحد أنواع الشفاعة الثمانية — وهو ما عليه أهل السنة^(٤).

المطلب الثالث: الإحباط والتكفير عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :
تمهيد :

لقد بنى المعتزلة على قولهم باستحقاق العقاب، ومنافاته للثواب واستحقاقه: قولهم بالإحباط والتكفير. والإحباط: هو زوال الطاعات بالمعاصي.

والتكفير: هو زوال المعاصي بالطاعات^(٥).

بعد هذا التمهيد — أشير أن الكلام في هذه المسألة كما يلي :

أولاً : رأي المعتزلة في الإحباط والتكفير.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في هذه المسألة، ورأيه.

أولاً: رأي المعتزلة :

لقد اختلف المعتزلة في هذه المسألة على أقوال أهمها :

(١) نونية ابن القيم ص ٣٨٤، وانظر شرحها ص ٣٨٦، من نفس الكتاب الشرح للهراس.

(٢) مدارج السالكين ج ١ ص ٣٤٠ — ٣٤١.

(٣) هداية الحيارى ص ١٣٠ — ١٣١.

(٤) أنظر شرح الطحاوية ص ١٧٤ — ١٨٠.

(٥) انظر: المواقف ج ٨ ص ٣٠٩.

شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤.

الأول: رأي الجمهور منهم الذين يرون أن الإنسان إذا عبد الله طول حياته ثم ارتكب كبيرة من الكبائر فإنها تبطل جميع أعماله السابقة^(١).

الثاني: رأي أبي علي الجبائي — من متأخري المعتزلة — الذي يرى أن الطاعات السابقة على المعاصي يسقط منها بمقدار المعاصي، وتبقى المعاصي على حالها. فمثلاً من أطاع الله عشرين مرة وعصى عشر مرات، يسقط من طاعاته بمقدار معاصيه وتبقى معاصيه على حالها، ولو زادت معاصيه على طاعاته، فإنها تذهب طاعاته بكاملها وتبقى معاصيه.

الثالث: رأي أبي هاشم — الذي ذهب إلى أن الإحباط من الجانبين :

فكما تكفر الطاعات المعاصي ، كذلك تحبط المعاصي الطاعات

فمثلاً من أطاع عشرًا وعصى عشرين فإنه تذهب طاعاته بما يقابلها من المعاصي ولا يبقى عليه سوى الزائد من معاصيه^(٢).

وقد رجح القاضي عبد الجبار قول: أبي هاشم^(٣) — ولذا قام بعرض شبهات الجبائي ونقضها^(٤).

إذاً ليس أمامنا الآن إلا رأي الجمهور القاضي بأن الكبيرة تبطل جميع الأعمال السابقة لها، ورأي أبي هاشم: الذي يتلخص في أن الإحباط يكون من الطرفين فكما تكفر الطاعات المعاصي، كذلك تحبط المعاصي الطاعات.

هذا هو رأي المعتزلة في الإحباط والتكفير.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الإحباط والتكفير، ورأيه :

لقد تتبع ابن القيم آراء المعتزلة في هذه المسألة: فرفض رأي الجمهور ورأي أن الله سبحانه جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها كما جعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها، لكن لا يبطل جميع الحسنات سوى الردة، كما أنه لا يكفر جميع السيئات سوى التوبة^(٥).

يقول — رحمه الله —: «فصل»: والحبوط: نوعان: عام وخاص، فالعام حبوط الحسنات كلها بالردة، والسيئات كلها بالتوبة، والخاص: حبوط السيئات والحسنات بعضها ببعض، وهذا حبوط

(١) المواقف ج ٨ ص ٣٠٩، شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢.

(٢) المواقف ج ٨ ص ٣٠٩ — ٣١٠ (بتصرف).

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٨ — ٦٢٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩ — ٦٣١.

(٥) انظر: الصلاة لابن القيم ص ٣٢، ومدارج السالكين لابن القيم ج ١ ص ٣٢٦، ٣٩٢، ج ٢ ص ٢٤، الوابل

الصيب لابن القيم ص ٣٣ — ٣٤.

مقيد جزئي..... ولما كان الكفر والإيمان كل منهما يبطل الآخر ويذهبه كانت شعبة واحدة منهما لها تأثير في إذهاب بعض شعب الآخر، فإن عظمت الشعبة ذهبت في مقابلها شعب كثيرة^(١).

ويقول: «فإن التوبة تجب ما قبلها، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له... وأما الشرك بالله، والكفر بالرسول، فإنه يحبط جميع الحسنات بحيث لا تبقى معه حسنة»^(٢).

ويقول: «قد دل القرآن والسنة والمنقول عن الصحابة أن السيئات تحبط الحسنات كما أن الحسنات يذهبن السيئات قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُلْغُوا صَدَقَتَكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾»^(٣).

وأيضاً: فإن هذا القول ينبنى على زعمهم: أن مرتكب الكبيرة يستحق النار مخلد فيها؛ لأن الله توعد به بذلك، ولا بد أن ينفذ وعيده، وقد سبق^(٤): بيان إنكار ابن القيم لهذا الزعم وقوله ببطلانه، فإذا بطل الأصل بطل الفرع. هذا هو موقف ابن القيم من رأي الجمهور.

وأما رأي أبي هاشم :

فإن كان مراده أن الحسنات والسيئات يرفع بعضها بعضاً، أي أن الحسنات تكفر بعض السيئات، والسيئات تحبط بعض الحسنات. فهذا يقول به ابن القيم^(٥) وإن كان مراده أن هناك سيئة سوى الردة تحبط جميع الحسنات. أو أن هناك حسنة سوى التوبة تكفر جميع السيئات: فهذا يرفضه ابن القيم — كما سبق — عند بيان موقفه من رأي الجمهور.

ومما سبق عرضه يتبين أن رأي ابن القيم في الإحباط والتكفير يتلخص في: أن الحسنات والسيئات تترافع لكن لا يكفر جميع السيئات سوى التوبة، كما لا يحبط جميع الحسنات سوى الردة. والله أعلم.

(١) كتاب الصلاة لابن القيم ص ٣٣. ط الخامسة ١٣٩٩هـ.

(٢) هداية الحيارى ص ١٣٠ — ١٣١.

(٣) كتاب الصلاة لابن القيم ص ٣٢.

(٤) انظر موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الوعد والوعيد ص ١٥٥ — ١٥٧.

(٥) الوابل الصيب ص ٣٣ — ٣٤.

المبحث الرابع

المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

أولاً : رأي المعتزلة :

هذا هو الأصل الرابع من أصول المعتزلة. وهو يتصل بحكم من ارتكب كبيرة حيث — يقرر المعتزلة أنه ليس مؤمناً كاملاً، ولا كافراً خالصاً، وإنما هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، وفي توضيح هذا الأصل، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «والأصل في ذلك: أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه»، هذا في أصل اللغة. وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة إسم بين الإسمين وحكم بين الحكمين...»^(١).

ويشرح القاضي هذا التعريف فيقول: «إن صاحب الكبيرة له إسم بين الإسمين فلا يكون إسمه إسم الكافر، ولا إسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يُفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقب المسألة: بالمنزلة بين المنزلتين؛ فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما»^(٢).

ويقول الأسفرايني^(٣): «ومما اتفقت عليه المعتزلة من فضائحهم قولهم: إن حال الفاسق المَلِي يكون في منزلة بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا كافر، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار... إلى أن قال: إن مرتكب الكبيرة بكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده أصبح وسطاً بين الإثنين، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر»^(٤).

من كلام القاضي عبد الجبار والأسفرايني يتبين مقصود المعتزلة: بالمنزلة بين المنزلتين، وهو: أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، ولا كافراً لا في الإسم ولا في الحكم، بل في منزلة بين المنزلتين،

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧.

(٣) هو طاهر بن محمد الأسفرايني الشافعي الإمام الأصولي المفسر من كبار أئمة أصول الدين من رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة — توفي سنة ٤٧١ هـ انظر طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٧٥.

(٤) التبصير في الدين ص ٤٢.

فلا يسمى مؤمناً ولا كافراً وإنما يسمى فاسقاً. وحكمه كذلك بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، وإنما له حكم بينهما. هذا في الدنيا. وأما في الآخرة فإنه يخلد في النار لكن يكون عذابه أخف من عذاب الكافر.

ثانياً : موقف ابن القيم :

ذكرت آنفاً — أن المعتزلة يرون أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر — هذا في الدنيا — وفي الآخرة مخلد في النار لكن عذابه أخف من عذاب الكافر. والآن لنعرف ما هو موقف ابن القيم، ورأيه؟.

لقد أنكر ابن القيم هذا الرأي، وصرح ببطلانه ومخالفته للنقل والعقل وموجب العدل^(١). فقال: إن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان — هذا في الدنيا — وفي الآخرة تحت مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه على قدر ذنبه. ثم أخرجه من النار وأدخله الجنة فلا يخلد في النار^(٢).

أما قوله بأنه مؤمن ناقص الإيمان — فمن ذلك قوله :

وأشهد عليهم أن إيمان الوري قول وفعل ثم عقد جنان
ويزيد بالطاعة قطعاً هكذا بالضد يمس ذو نقصان
والله ما إيمان عاصيها كإيمان الأمين منزل القرآن^(٣)

وأما قوله: بأنه تحت مشيئة الله. فمن ذلك قوله — وهو يتكلم عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٤).

يقول: أما الآية فغايتها التفريق بين الشرك وغيره؛ لأن الشرك لا يغفر إلا بالتوبة منه، وأما ما دون الشرك: فهو موكل إلى مشيئة الله، وهذا يدل على أن المعاصي دون الشرك...^(٥).

وأما قوله بأنه لا يخلد في النار فمن ذلك قوله :

وأشهد عليهم^(٦) أنهم لم يخلدوا أهل الكبائر في حميم آ^(٧)

(١) انظر: مدارج السالكين ج ١ ص ٢٨٠ — ٢٨١.

(٢) كتاب الصلاة لابن القيم ص ٢٨ — ٣٠.

(٣) النونية لابن القيم شرح محمد خليل هراس ص ٣٨٤ — ٣٨٦.

(٤) آية (٤٨) سورة النساء.

(٥) مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢٥.

(٦) الضمير في (عليهم) يعود إلى الصحابة.

(٧) النونية لابن القيم شرح محمد خليل هراس ص ٣٨٤.

وانظر مدارج السالكين ج ١ ص ٣٩٤.

وقوله: «ولو فعل العبد المحضور كله من أوله إلى آخره حتى أتى من مأمور الإيمان بأدنى مثقال ذرة منه نجا بذلك من الخلود في النار...»^(١).

من هذا العرض يتبين أن ابن القيم ينكر قول المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ويرى أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، وفي الآخرة تحت مشيئة الله، إن شاء عفى عنه وإن شاء عذبه على قدر ذنبه ثم أدخله الجنة فلا يخلد في النار. والله أعلم.

المبحث الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — عند المعتزلة —

مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

هذا هو الأصل الخامس من أصول المعتزلة، وسيتناول الكلام فيه إن شاء الله — ما يلي :

أولاً : حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانياً : أقسامه.

ثالثاً : الوسيلة، وتربيتها، وحكم الخروج على السلطان، وقتال المخالف.

رابعاً : هل يفرقون بين قتال الكافر والفاسق. مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الأول: رأي المعتزلة :

أولاً : أما حكمه فواجب. يقول القاضي عبد الجبار: «إعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...»^(٢).

ثانياً : أقسامه: لقد قسم المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار القائمين به إلى قسمين:

أحدهما : ما لا يقوم به إلا الأئمة، وذلك كإقامة الحدود وسد الثغور وتنفيذ الجيوش — وما أشبه ذلك.

ثانيهما : ما يقوم به غير الأئمة من كافة الناس وذلك مثل النهي عن شرب الخمر والزنا والسرقة وما أشبه ذلك ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى^(٣).

(١) عدة الصابرين ص ٣٤، دار العلوم الحديثة — بيروت — لبنان.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٨، وانظر الكشف للزمخشري ج ١ ص ٤٥٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٨.

ثالثاً : الوسيلة في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وحكم الخروج على السلطان، وقتال المخالف، وهل يفرقون بين قتال الكافر والفاسق؟.

يتلخص رأي المعتزلة في هذه المسألة في أنهم يرون أن الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أن يبدأ باللسان فإن لم يفد انتقلنا إلى اليد فإن لم يفد انتقلنا إلى السيف — فهم يبدؤن من الأسهل إلى ما هو أكبر منه — ثم هم بناء على استعمال السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يرون قتال المخالف لهم سواء كان سلطان أو غيره من عامة الناس، إذا كانوا جماعة وفي مقدورهم ذلك^(١). ولا فرق — عندهم — بين قتال الكافر والفاسق^(٢).

المطلب الثاني: موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقسامه، والوسيلة فيه، واجازتهم الخروج على السلطان، وقتال المخالف، وعدم تفريقهم بين قتال الكافر والفاسق.

أولاً : أما حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فابن القيم يوافق المعتزلة في أنه واجب، حيث يقول: «... إن النبي ﷺ شرع لأئمة إيجاب إنكار المنكر ليحصل — بانكاره — من المعروف ما يحبه الله ورسوله...»^(٣).

ثانياً : كذلك يوافق ابن القيم المعتزلة في تقسيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إلى ما يقوم به الأئمة — وإلى ما يقوم به غيرهم. حيث يقول: «والله سبحانه على كل أحد عبودية بحسب مرتبته سوى العبودية التي سوى بين عباده فيها، فعلى العالم من عبودية نشر السنه والعلم الذي بعث الله به رسوله — ﷺ — مالمس على الجاهل، وعلى الحاكم من عبودية إقامة الحق وتنفيذه والزامه... والصبر على ذلك والجهاد عليه مالمس على المفتي...»^(٤).

ثالثاً: الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحكم الخروج على السلطان وقتال المخالف. أما الوسيلة: فابن القيم يخالف المعتزلة فيها، وفي ترتيبها: فالمعتزلة — كما نعلم — باللسان فإن لم يفد استعملت اليد، فإن لم تفد استعمل السيف —، أما ابن القيم فعلى العكس باليد من دون استعمال السيف، فإن لم يستطع، فباللسان، فإن لم يستطع فبالقلب. وهو ما عليه أهل السنة^(٥).

(١) انظر الكشف للزمخشري ج ١ ص ٤٥٢، المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) انظر مروج الذهب للمسعودي ج ٣ ص ٢٣٥.

(٣) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٤.

(٤) إعلام الموقعين ج ٢ ص ١٧٦ — ١٧٧.

(٥) انظر اعلام الموقعين ج ٢ ص ١٧٦.

كذلك يخالف ابن القيم المعتزلة في حكم الخروج على السلطان — مادام مقيماً للصلاة — وقتال المخالف؛ لأنه يتولد من ذلك ما هو أنكر منه من تفرق كلمة المسلمين وإراقة الدماء وربما لا يزول المنكر. حيث يقول: «... إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله ﷺ، فإنه لا يسوغ إنكاره وإن كان الله يبغضه، ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر. وقد استأذن الصحابة رسول الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: «لا. ما أقاموا الصلاة»^(١).

وقال: «أربع درجات للإنكار. الأولى: أن يزول ويخلفه ضده — الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته. الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله. الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه. فالدرجتان الأولىان مشروعتان. والثالثة: موضع اجتهاد. والرابعة: محرمه..»^(٢) والخروج على السلطان وقتال المخالف: قد يكون من الدرجة الرابعة.

رابعاً: كذلك يخالف ابن القيم المعتزلة في عدم تفريقهم بين قتال الكافر والفاسق — مبيناً أن الفسوق ليس كله كفر، وإذا كان كذلك: فالفاسق فسوق لا يصل إلى الكفر لا يحل قتاله. يقول: «وأما الفسوق فهو في كتاب الله نوعان: مفرد مطلق، ومقررون بالعصيان. والمفرد: نوعان أيضاً: فسوق كفر يخرج عن الإسلام، وفسوق لا يخرج عن الإسلام. ثم مثل لكل نوع منها من كتاب الله»^(٣).

ثم أن رأي المعتزلة هنا يناقض رأيهم في المنزلة بين المنزلتين، حيث جعلوا الفاسق في منزلة بين المنزلتين، فلا هو مؤمن ولا هو كافر، وهنا استباحوا دمه كالكافر.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمامة باب وجوب الإنكار على الأمراء وترك قتالهم ما صلوا. أنظر: صحيح مسلم ج ٣

ص ١٤٨٠.

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٤.

(٣) مدارج السالكين ج ١ ص ٣٥٩ — ٣٦٠.

الفصل الثالث

موقف ابن القيم من الأشاعرة وآرائهم

تمهيد : قبل بيان موقف ابن القيم رحمه الله من الأشاعرة. لابد أن نعرف من هم الأشاعرة؟ وما هي أهم الآراء التي خالفوا فيها أهل السنة؟. الأشاعرة: هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه^(١)^(٢). كان في أول أمره معتزلياً، ومنهجه هو منهج المعتزلة، وهو تقديم العقل على النقل، ثم بعد ذلك أخذ يعيد النظر في معتقدات المعتزلة، ويخطط لنفسه منهجاً جديداً يلجأ فيه إلى تأويل النصوص، ومنهجه الفكري كما نرى قريب من منهج أهل السنة لكنه يعييه أنه يفضل التأويل في أغلب آرائه.

وفي أواخر حياته أخذ بمنهج السلف المتمثل في منهج الإمام أحمد رحمه الله، وهو تقديم النقل على العقل.، ودليل ذلك كتابه الإبانة، فقد صرح فيه باتباعه مذهب السلف حيث قال — بعد أن أكد تمسكه بالكتاب والسنة وبما رُوي عن الصحابة والتابعين — قال «..... ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول أبو عبدالله — أحمد بن حنبل — قائلون ولمن خالف قوله مخالفون.....»^(٣). وبهذا يتبين أن الأشعري كان في أول أمره معتزلياً ثم تحول من الاعتزال إلى عقيدة أهل السنة.

إلا أن اشتغاله بالاعتزال أربعين سنة جعله لا يسلم من الوقوع في بعض الأخطاء مثل: قوله بالكسب، والتكليف بما لا يطاق، كما سيأتي بيانه — إن شاء الله —.

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٩٤.

(٢) وهو علي بن إسماعيل بن أبي بشر، وإسمه إسحاق بن سالم بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري. وكنيته (أبو الحسن) ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ. وتوفي سنة ٣٢٤هـ على القول الراجح في بغداد ودفن بها، له مصنفات كثيرة، ذكر منها ابن فورك ٩٨ مصنفاً، منها ٧٢ وهذا إنتاجه إلى سنة ٣٢٠هـ و٢٦ مصنفاً خلال الفترة من ٣٢٠هـ — إلى ٣٢٤هـ وهي سنة وفاته وقد استدرك ابن عساكر على ابن فورك كتابين هما: رسالة في إستحسان الخوض في علم الكلام وكتاب الإبانة، فيكون مجموع مصنفاته ١٠٠ مصنفاً/انظر تاريخ بغداد ج ١١ ص ٣٤٦، وتبين كذب المفتري ص ٣٤، ١٤٦ — ١٤٧، طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٤٥، ٢٥٣.

(٣) الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص ٢٠ تحقيق فوقية حسين محمود الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ.

وانظر: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين د/مصطفى حلمي ص ١٩٦.

وقد تابع الأشعري رحمه الله وقال بقوله أئمة أفذاذ كان لهم الأثر الكبير في انتشار هذا المذهب واشتهاره.

كالباقلاني: ٤٠٣هـ^(١). والبغدادى: ٤٢٩هـ^(٢). والجويني: ٤١٩ — ٤٧٨هـ^(٣). والغزالي: ٤٥٠هـ — ٥٥٥هـ^(٤).

وابن تومرت: ٤٨٥هـ^(٥) — ٥٢٤هـ. والشهرستاني: ٤٧٩هـ — ٥٤٨هـ^(٦).

والرازي: ٥٤٣هـ — ٦٠٦هـ^(٧). والإيجي: ٦٨٠هـ — ٧٥٦هـ^(٨).

الذين عُرفوا بالأشاعرة، وقد اتفقوا مع أهل السنة في مسائل واختلفوا معهم في مسائل أخرى ويهمننا في هذا المجال أن نشير إلى أهم الآراء التي خالفوا فيها أهل السنة.

ومن هذه الآراء ما يلي :

١ — اقتصار بعضهم على إثبات الصفات الذاتية، ويقصدون بها الصفات السبع — (العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، الحياة) — وتأويلهم للصفات الفعلية أو نفيتها^(٩).

٢ — نفهم تأثير القدرة الحادثة في الفعل. حيث قالوا أفعال العباد خلق واحداث من الله وكسب من العبد، إلا أن قدرة العبد لا تأثير لها سوى كسب الفعل^(١٠).

٣ — قولهم بالتكليف بما لا يطاق^(١١).

٤ — نفهم الحسن والقبح الذاتيين^(١٢).

(١) انظر: تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ — ٣٨٢، وتبيين كذب المفتري ص ٣١٧.

(٢) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٢٣٨ — ٢٤٢، وتبيين كذب المفتري ص ٢٥٣ — ٢٥٤، وفيات الأعيان رقم ٣٦٥.

(٣) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٢٥٨، ومناهب الإسلاميين ج ١ ص ٦٧٩ — ٦٨٨.

(٤) انظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٦٣ الاعلام ج ٧ ص ٢٢٧.

(٥) انظر وفيات الأعيان ج ٢ ص ٣٧، الاعلام ج ٦ ص ٢٢٨ — ٢٢٩.

(٦) انظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٨٢، الاعلام ج ٦ ص ٢١٥.

(٧) انظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٧٤، الاعلام ج ٦ ص ٣١٣.

(٨) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٦ ص ١٠٨، والاعلام ج ٣ ص ٢٩٥.

(٩) الإقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١١٩، شرح العقيدة الاصفهانية ص ٧٨، وانظر: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين د. مصطفى حلمي ص ١٧٧ — ١٧٨.

(١٠) الملل والنحل ج ١ ص ٩٧.

(١١) الملل والنحل ج ١ ص ٩٦.

(١٢) الملل والنحل ج ١ ص ١٠١، ومنازع السالكين ج ١ ص ٢٣١، وضحي الإسلام ج ١ ص ٤٩.

٥ — قولهم بالجواهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ^(١).

٦ — نفهم الاقتران الضروري بين السبب والمسبب إذ لا تأثير^(٢) له فيه.

بعد هذا التمهيد نحاول أن نوضح موقف ابن القيم من آرائهم، وحديثنا في هذا سوف يأتي في مباحث :

المبحث الأول : رأي الأشاعرة في الصفات مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الثاني : رأي الأشاعرة في أفعال العباد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الثالث : قول الأشاعرة بجواز التكليف بما لا يطاق مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الرابع : نفى الأشاعرة الحسن والقبح الذاتيين مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الخامس : قول الأشاعرة بالجواهر الفرد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث السادس : رأي الأشاعرة في تأثير الأسباب في حصول المسببات مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الأول: رأي الأشاعرة في الصفات مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي الأشاعرة :

لقد اختلف الأشاعرة في الصفات: فأما متقدميهم: كالأشعري، والباقلاني، فعلى مذهب أهل السنة^(٣).

وأما متأخريهم كالرازي، والغزالي، فقد اقتصروا على إثبات صفات الذات ويقصدون بها الصفات السبع وهي: (العلم والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والحياة)^(٤). وأولوا الصفات الخبرية، كالإستواء: بالإستلاء^(٥) والفوقية: بفوقية القهر والشدة^(٦)، والنزول: بنزول أمره^(٧) — وهكذا تتبعوا مثل هذه الصفات بالتأويل، فخالفوا بذلك منهج شيخهم أبي الحسن الأشعري، إلى منهج الجهمية والمعتزلة.

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ٤١، ٤٢، ٤٤ والمواقف للابن القيم ج ٥ ص ٣٠٢.

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٩٩.

(٣) انظر: الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص ٢٠، والتمهيد للباقلاني ص ٢٥٩ — ٢٦٤، والانصاف له ص ٢٣ — ٢٤.

(٤) أنظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١١٩، ومنهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص ١٧٧ — ١٧٨.

(٥) أنظر: أساس التقديس ص ١٥٤، والإقتصاد في الاعتقاد ص ١٠١ — ١٠٢.

(٦) أساس التقديس ص ١٨٨ وأنظر: الإقتصاد في الاعتقاد ص ٩٥ — ٩٦.

(٧) أساس التقديس ص ١٠٣، وأنظر: الإقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٢.

يقول ابن تيمية — وهو يتكلم عن أبي الحسن الأشعري — «..... فإن كثيراً من متأخري أصحابه خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة والجهمية...»^(١).

ثانياً : موقف ابن القيم ورأيه :

يتفق ابن القيم مع الأشاعرة المتقدمين إذ هو من أهل السنه وأما المتأخرون: فهو يوافقهم في إثبات ما أثبتوه من الصفات، ويخالفهم في تأويلهم باقي الصفات، ولذا يرد عليهم: بأن مسلكهم هذا متناقضاً، تناقضاً بيناً؛ لأنه إن كان هناك محذور من إثبات الصفات التي أولوها، فكيف لا يلزم هذا المحذور من إثبات الصفات التي أثبتوها، وإن كان لا يترتب محذور من إثبات ما أثبتوه من صفات، فكيف يترتب محذور من إثبات ما أولوه، إذ الجميع صفات^(٢).

كذلك رد عليهم في موضع آخر. فقال — بعد أن ذكر بعض الأسماء والصفات — «..... هذه الأسماء والصفات التي وصف بها نفسه، هل تدل على معاني ثابتة هي حق في نفسها أو لا تدل؟ فإن نفيت دلالتها على معنى ثابت كان ذلك غاية التعطيل، وإن أثبت دلالتها على معاني هي حق في نفسها، قيل لك: فما الذي سوغ تأويل بعضها دون بعض؟. وما الفرق بين ما أثبتتها وما أولتها من جهة السمع أو العقل؟ ودلالة النصوص على أن له سمعاً وبصراً وعلماً وقدرة وإرادة وحياة وكلاماً، كدلالتها على أن له محبة ورحمة... ووجه ويدين..، فدلالة النصوص على ذلك سواء... فإن قلت: إن إثبات الإرادة والمشية لا يستلزم تشبيهاً، وتجسيماً، وإثبات حقائق ما أولته يستلزم التشبيه والتجسيم، فإن الرحمة رقة في القلب تعتري طبيعة الحيوان..... قيل لك: وكذلك الإرادة: هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها ودفع ما يضرها، ومثلها جميع ما أثبتته من الصفات، إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد..... فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هذه؟!، فإن قلت: أنا أثبتتها على وجه لا يماثل صفاتنا، ولا يشبهها..، قيل لك: فهلاً أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين؟. فإن قلت هذا لا يعقل..،

قيل لك: فكيف عقلت سمعاً وبصراً... ليست من جنس صفات المخلوقين؟. فإن قلت: أنا أفرق بين ما يتأول ، وما لا يتأول بأن ما دل العقل على ثبوته يمتنع تأويله كالعلم والحياة...، وما لا يدل عليه العقل يجب أو يسوغ تأويله كاليد والوجه..... فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل..... قيل لك.

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٨.

(٢) طريق الهجرتين ص ٤٢٥ — ٤٢٦ (بتصرف).

أولاً: العقل قد دل على ما أولته كدلالته على ما أثبتته فمثلاً: الإلحاح والإحسان وكشف الضر وتفريج الكربات دليل على الرحمة، ومثلها بقية الصفات التي أولتها.

ثانياً: هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التي نفيتها فإنه لا ينفيها، والسمع دليل مستقل بنفسه بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل، فما الذي سوغ لك نفي مدلوله؟!.

ثالثاً: يقال له: إن كان ظاهر النصوص يقتضي تشبيهها وتجسيمها فهو يقتضيه في الجميع، فأقول الجميع، وإن كان لا يقتضي ذلك، لم يجز تأويل شيء منه.....»^(١).

هذه بعض ردوده رحمه الله التي بين بها بطلان رأي متأخري الأشاعرة في الصفات.

وأما رأيه: فإنه يرى إثبات كل ما أثبتته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، من غير تشبيه، أو تمثيل ومن غير تكييف أو تعطيل كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٢).

هذا هو موجز رأيه في الصفات. وقد سبق عند بيان موقفه من رأي الجهمية في الصفات. والله أعلم.

المبحث الثاني: رأي الأشاعرة في أفعال العباد مع بيان موقف ابن القيم، ورأيه:
أولاً: رأي الأشاعرة:

يتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة في: أن أفعال العباد خلق لله وكسب للعباد، يقول أبو الحسن الأشعري. «المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة»^(٣).

ويقول الشهرستاني — وهو يتكلم عن الكسب — «..... وعلى أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث..... إلى أن قال: غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراد العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصلاً تحت قدرته»^(٤).

ويقول ابن القيم «والذي استقر عليه قول الأشعري: أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، ولم يقع المقدور، ولا صفة من صفاته بها، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة، ولا

(١) الصواعق المرسله ص ٢٢ — ٢٤ (بتصرف).

(٢) آية (١١) سورة الشورى، وأنظر طريق الهجرتين ص ٤٢٦.

(٣) اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٩٨.

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٩٧.

تأثير للقدرة الحادثة فيه، وتابعه على ذلك عامة أصحابه^(١) من هذه النصوص. يتبين: أن الأشعري يثبت للعبد إرادة، وقدرة حادثة، فإذا توجهت إرادته نحو عمل — ما — خلق الله قدرة العبد، وخلق معها الفعل..، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل..، ومناطق التكليف والثواب والعقاب على الكسب^(٢)، وقد تابع الأشعري على هذا الرأي عامة أصحابه.

ثانياً : موقف ابن القيم ورأيه :

لقد رفض ابن القيم — رحمه الله — هذا الرأي وعده مستحيلاً بل غير معقول حيث قال — وهو ينقده —: (... وإن كان لم يكن للعبد إختيار ولا فعل... فلم يثبت هؤلاء من الكسب أمراً معقولاً)، ولهذا يقال: محالات الكلام ثلاثة: «كسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النظام»^(٣).

ولذا إنتقد هذا الرأي — بأنه يلزم منه مطالبة العبد بالمحال وإبطال الشرع — فقال: «ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها... فوجه مطالبة العبد بأفعاله — عنده — كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال للشرع، وردما جاء به النيبون....»^(٤).

كما انتقد هذا الرأي بأنه يلزم منه: القول بمفعول لا لفاعل؛ لأنه إذا كان الإنسان ليس بفاعل حقيقه، والفاعل هو الله سبحانه وتعالى، وأفعال الإنسان قائمة لم تقم بالله فإذا لم يكن الإنسان فاعلها مع قيامها به، فكيف يكون الله هو فاعلها؟! ولو كان الله فاعلها لعادت أحكامها إليه واشتقت له منها أسماء، وذلك مستحيل؛ إذ يتعالى سبحانه وتعالى عن ذلك. فيلزم إذاً أن تكون أفعالاً لا فاعل لها^(٥) وهو باطل فما يؤدي إليه مثله.

هذا هو موقف ابن القيم..، أما رأيه: فقد أوضحه — بعد أن نقد رأيهم — فقال: «... فإن قيل ما تقولون أنتم في هذا المقام؟ قلنا: لا نقول بواحد من القولين^(٦)، بل نقول: هي أفعال العباد حقيقة، ومفعولة للرب، فالفعل — عندنا — غير المفعول، وهو إجماع من أهل

(١) شفاء العليل ص ١٢٢.

(٢) أنظر: أهم الفرق الإسلامية ص ٦١.

(٣) شفاء العليل ص ٥٠.

(٤) شفاء العليل ص ١٢٣.

(٥) شفاء العليل ص ١٣٠ (بتصرف).

(٦) المراد بالقولين: رأي المعتزلة والأشاعرة في أفعال العباد.

السنة... فالعبد فعلها حقيقة، والله خالقها، وخالق ما فعل به من القدرة، والإرادة، وخالق فاعليته^(١).
هذا هو رأيه — وقد سبق بيانه — عند بيان موقفه من رأي الجهمية في أفعال العباد. والله أعلم.

المبحث الثالث: قول الأشاعرة بجواز التكليف بما لا يطاق، مع بيان موقف ابن القيم ورأيه : أولاً : رأي الأشاعرة :

لقد ترتب على قول الأشاعرة بالكسب، وأن الله قد أراد كل شيء، وشاء وجوده — من حيث أنه مخلوق له — إذ مشيئته تعالى مطلقة، ولا يقبح منه شيء البتة.
أقول لقد ترتب على قولهم هذا أن قالوا بجواز تكليف الله عباده ما لا يطيقونه.. يقول الشهرستاني: — وهو يحكي آراء الأشعري — (وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه...)»^(٢).
غير أنهم يفرقون بين نوعين من التكليف:

الأول: ما يعجز عنه العبد لعدم القدرة عليه أصلاً كتكليف الكفيف أن يبصر، وهذا ما لا يكلف الله به. **الثاني:** ما لا يستطيعه العبد؛ لأنه إختار ضده، وصرف الجهد عنه وهذا جائز التكليف به وذلك ليتفق مع رأيهم في الاستطاعة؛ أنها تأتي مع الفعل وتنتهي بانتهائه وأنها قدرة على الفعل دون ضده؛ إذ العبد — عندهم — مجبور على ما اختاره، وذلك هو الجبر الاختياري.. ويستدلون بقوله تعالى: ﴿... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...﴾^(٣).
قالوا: لو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائز لما دعو الله أن لا يحملهم إياه.

ويرد عليهم: بأن أول الآية صريح في عدم التكليف بما لا يطاق قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ الآية^(٤).

وكلام الله يحمل على ظاهره لا يخرج من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهره.. أما القصد من الدعاء في قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٥).

فيحتمل أن يراد لا تحملنا من العذاب العاجل، والآجل، ما لا طاقة لنا به، أو لا تُشدّد علينا

(١) شفاء العليل ص ١٣١.

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ١٢٤. (المطبوع مع الفصل لابن حزم دار الفكر).

(٣) آية (٢٨٦) سورة البقرة.

(٤) آية (٢٨٦) سورة البقرة.

(٥) آية (٢٨٦) سورة البقرة.

كما شددت على بني اسرائيل^(١).

ثانياً: موقف ابن القيم من قول الأشاعرة: بجواز التكليف بما لا يطاق :
لقد رفض ابن القيم هذا الرأي وأنكره بل وعده من الظن الكاذب، والإتهام الباطل تعالى الله
عنه علواً كبيراً؛ إذ هو يتعارض مع عدله عز وجل وكمال غناه وشكره.

فقال : «ويتصل سبحانه إلى عباده من مواضع الظنة والتهمة التي نسبها إليه من لا يعرفه حق
المعرفة، ولا قدره حق قدره، من تكليف عباده ما لا يقدرُونَ عليه، ولا طاقة لهم بفعله
البتة....»^(٢).

ويقول — في مقام آخر — راداً عليهم هذا الاعتقاد : «.... وتأمل قوله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ
بِعَذَابِكُمْ إِن شِئْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾^(٣) كيف تجدد في ضمن هذا الخطاب أن
شكره تعالى يأبى تعذيب عباده بغير جرم كما يأبى إضاعة سعيهم... إلى أن قال: وفي هذا رد
لقول من زعم أنه سبحانه يكلفه ما لا يطيقه، ثم يعذبه على ما لا يدخل تحت قدرته، تعالى عن
هذا الظن الكاذب والحسبان الباطل علواً كبيراً، فشكره سبحانه يقتضي أن لا يعذب المؤمن
الشكور ولا يضيع عمله، وذلك من لوازم هذه الصفة، فهو منزّه عن خلاف ذلك، كما ينزه عن
سائر العيوب والنقائص التي تنافي كمال غناه وحمده»^(٤).

المبحث الرابع: رأي الأشاعرة في الحسن والقبح هل هو ثابت بالعقل أم بالشرع مع بيان
موقف ابن القيم ورأيه :
أولاً : رأي الأشاعرة :

يتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة — في أنهم :
يرون أن الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والقبح ما ورد الشرع بدم فاعله، فالحسن
يتبع أمر الشرع، والقبح يتبع نهيه، فهم ينفون الحسن والقبح الذاتيين، والأفعال حسنة؛ لأمر الله
بها وقبيحة؛ لنهيها عنها، وهذا الأمر والنهي يثبتان الحسن والقبح في الأفعال، في العاجل، والعقاب
عليهما في الآجل..، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن الأمر والنهي يخبر عن الجُسن والقُبح ولا
يثبت واحداً منهما^(٥).

(١) انظر: اللمع ص ٧٠، والملل والنحل ج ١ ص ٩٦، والتمهيد للباقلاني ص ٣٤٢، ومجمع البيان للطبرسي ج ٥
ص ٣٩١. وفي علم الكلام د. /أحمد محمود صبحي. ص ٤٩٠ — ٤٩١.
وانظر: الحاشية من نفس الكتاب ص ٤٩١.

(٢) طريق الهجرتين ص ٢٤٣.

(٣) آية (١٤٧) سورة النساء.

(٤) عدة الصابرين ص ٢٨٠.

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ١٠١، ضحى الإسلام ج ٣ ص ٤٩.

يقول الرازي: «الفصل السابع: في أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع». ثم قال: «الحسن والقبح قد يعني بهما: كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له، وبهذا التفسير لا نزاع في كونها عقليين..... وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه آجلاً، فعندنا: أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع»^(١). ويقول ابن القيم: «الفنافة يقولون: ليست في ذاتها قبيحه، وقبحها والعقاب عليها إنما ينشآن بالشرع»^(٢).

هذا هو رأي الأشاعرة في الحسن والقبح، والثواب عليه والعقاب — والله أعلم.

ثانياً: موقف ابن القيم من رأي الأشاعرة في الحسن والقبح، ورأيه :

لقد رفض ابن القيم^(٣) رأي الأشاعرة في هذه المسألة.

ولذا رد عليهم في مواضع كثيرة من كتبه، ففي مفتاح دار السعادة: ساق آيات كثيرة كلها تدل على إثبات الحسن والقبح عقلاً، وبطلان ما يزعمونه من نفي الحسن والقبح العقليين، مثل قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٤) فلو كان لا معنى للمعروف إلا ما أمر به، ولا المنكر إلا ما نهى عنه — كما تزعمه الأشاعرة — لكان معنى الآية: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، وهذا كلام ينزه عنه آحاد العقلاء فضلاً عن كلام رب العالمين.

وهل دلت الآية إلا على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر، فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم ونهاهم عما هو منكر في الطباع والعقول، ... كما قال بعض الأعراب، وقد سُئِلَ بمِ عرفته أنه رسول الله؟ — فقال: ما أمر بشيء فقال العقل لبيته ينهي عنه، ولا نهى عن شيء فقال لبيته أمر به.. فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله من هؤلاء، وقد أقر عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه^(٥).

ومثل قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(٦). فهذا صريح في أن الحلال كان طيباً قبل حله وإن الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه) ولم يُستفد طيب هذا وخبيث هذا من نفس الحل والتحريم^(٧).

(١) المحصول للرازي ص ١٥٩ — ١٦٠.

(٢) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٣١.

(٣) مفتاح دار السعادة ص ٣٩، مدارج السالكين ج ٣ ص ٤٨٨.

(٤) آية (١٥٧) سورة الأعراف.

(٥) مفتاح دار السعادة ص ٦ (بتصرف).

(٦) آية (١٥٧) الأعراف.

(٧) مفتاح دار السعادة ص ٦. (بتصرف).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...
 الآية^(١)﴾ وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول فتعلق التحريم بها
 لفحشها^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٣) فعلم النهي بكون
 المنهي عنه فاحشة، ولو كان جهة كونه فاحشة هو النهي لكان تعليلاً للشيء بنفسه ولكن
 بمنزلة قوله: لا تقربوا الزنى فإنه يقول لكم لا تقربوه.. وهذا محال من وجهين أحدهما: أنه
 يتضمن إخلاء الكلام من الفائدة، الثاني: أنه تعليل للنهي بالنهي^(٤). وآيات أخرى في هذا
 المعنى كلها تدل على بطلان ما تزعمه الأشاعرة من نفي الحسن والقبح العقليين.. وبعد أن
 انتهى من سياق الآيات مع بيان وجه دلالتها، قال: «وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن
 القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة»^(٥).

كذلك رد عليهم — مبيناً بطلان ما يذهبون إليه من نفي الحسن والقبح العقليين — في هذا
 الكتاب من ثلاث وستين وجهاً^(٦).. كذلك رد عليهم في شفاء العليل حيث قال — بعد عرضه
 لهذا الرأي: «... ولعمرك الله إنه لمن أبطل الأقوال وأشدّها منافاة للعقل والشرع والفتنة...»^(٧).
 كذلك رد عليهم في مدارج السالكين^(٨) — مبيناً أن قولهم مخالف للكتاب والسنة والعقل
 والفتنة. هذا هو موقف ابن القيم.

أما رأيه: فقد سبق — عند بيان رأي المعتزلة في الحسن والقبح — ويتلخص في أنه يُثبت
 الحسن والقبح العقليين لكن لا يترتب ثواب أو عقاب إلا بالشرع.

المبحث الخامس: رأي الأشاعرة في الجوهر الفرد مع بيان موقف ابن القيم، ورأيه:
أولاً: رأي الأشاعرة:

تمهيد: قبل بيان رأي الأشاعرة في هذه المسألة يحسن أن نعرف ما المراد بالجوهر في
 اللغة، والاصطلاح؟ ثم بيان موجز لأصل هذه المسألة، وإلى من تنسب؟
 الجوهر في اللغة والاصطلاح: لقد عرّف ابن تيمية هذه اللفظة لغة، واصطلاحاً، فقال:

(١) آية (٣٣) الأعراف.

(٢) مفتاح دار السعادة ص ٧.

(٣) آية (٣٢) الإسراء.

(٤) مفتاح دار السعادة ص ٧.

(٥) مفتاح دار السعادة ص ٧.

(٦) مفتاح دار السعادة ص ٦٢ — ١١٨.

(٧) شفاء العليل ص ١٢٧ — ١٢٨.

(٨) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٣٠ — ٢٣٦.

مدارج السالكين ج ٣ ص ٤٨٨ — ٤٩٢.

الجوهر: من العربية المعربة، واحدها جوهره، ولما عُرِّبَت أطلقت على الجوهر المعروف.. هذا هو تعريفها في اللغة.

أما في الاصطلاح: فهو القائم بنفسه، أو الشاغل للحيز.

وقد أشار ابن تيمية إلى أن هذا التعريف في الاصطلاح مأخوذ من اليونانيين — وهم أول من قال به — حيث أنهم يطلقونه على القائم بنفسه، وسموه بذلك؛ لأن جوهر الشيء أصله، والقائم بنفسه هو الأصل، وقيل: لأن جوهر على وزن فاعل من الجهر وهو الظهور والوضوح، والقائم بنفسه يظهر ويُعرف قبل أن يُعرف ما قام به من الأعراض^(١).

والجواهر الفرد: يطلق في الأصل على النظرية الذرية العامة التي وضعها ديمقريطس — من فلاسفة اليونان، ومن رجال مدرسة الطبيعيين الثانية، عاش حوالي سنة ٤٢٠ قبل الميلاد — وتلخص في تقسيم الوجود إلى عدد غير متناهٍ من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة، وغير المحسوسة لتناهيها في الدقة، تتحرك في الخلاء ويحدث بتلاقيها، وافتراقها الكون والفساد، واحدها: الجوهر الفرد.. وهي متشابهة تمام التشابه وليس لها أية كيفية ولا تمايز بغير خاصيتين، وهما الشكل والمقدار^(٢).

بعد هذا التمهيد الآن لنعرف ما هو رأي الأشاعرة؟.

لقد اقتبس^(٣) الأشاعرة هذه النظرية مع اختلاف في التفصيل — كما سيأتي بيانه — فهذا الباقلاني الرجل الثاني في الأشاعرة بعد أبي الحسن يقسم الموجودات إلى ضربين، قديم لم يزل، ومحدث: وهو الموجود عن عدم.. ثم قسم المحدثات كلها إلى ثلاثة أقسام: جسم مؤلف، وجوهر فرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر..

فالجسم: هو المؤلف من الجواهر والأعراض.

والجواهر: هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً؛ لأنه متى كان كذلك كان جوهرًا، ومتى خرج عن ذلك، خرج عن أن يكون جوهرًا..

والأعراض: هي التي لا يصح بقاؤها، وهي: التي تعرض في الأجسام والجواهر، وتبطل في

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ج ٣ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ (بتصرف) وانظر لسان العرب ج ٥ ص ٢٣٤ — ط مصورة عن ط بولاق والقاموس المحيط ج ١ ص ٣٩٥ ط الرابعة مطبعة دار المأمون ١٣٥٧هـ.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٤٦.

منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين د. مصطفى حلمي ص ١٨٨. ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية د. /عرفات عبد الحميد ص ١٥٢ ودلائل التوحيد: محمد جمال الدين القاسمي ص ٩٦.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي ج ١ ص ٢٧٣، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين د. /مصطفى حلمي ص ١٨٩.

ثاني حال وجودها، واستدل لهذا المعنى بتحريك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد حركته، ولا بد أن يكون ذلك لنفسه أو لعلّة، فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلّة، هي الحركة.، كما استدل لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾^(١).

فسمى الأموال أعراض؛ لأن مآلها إلى الزوال..

وإذا كانت الأعراض حادثة، وكانت الأجسام مؤلفة، وهي لا تسبق في وجودها الأعراض؛ لأنها لا تنفك عنها، فإن الأجسام تصبح حادثة، وذلك وفقاً للقاعدة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وإذا كانت الأجسام مؤلفة، فإنها لا بد أن تنقسم وأن تنتهي القسمة إلى جزء لا انقسام له، وهو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ.، واستدل على استحالة انقسامه، بالعلم بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا نهاية للقسمة لما في الفيل، وما في النملة من أجزاء، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، وبالتالي لا يكون أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس أكثر مقادير منه^(٢).، وهذا الجوهر حادث؛ لأنه يستحيل انفكاكه عن العرض، وهو حادث، وما لا ينفك عن الحادث فهو مثله. ويقول الباقلاني: «إن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها ولا تتجزأ... إلى أن قال: وليست لها خواص أو صفات فعالة بذاتها؛ إذ أن الله هو الخالق للجواهر وأعراضها....»^(٣).

كذلك الأيجي — من أئمة الأشاعرة — ذكر المسلك العقلي لإثبات الرؤية، وهو مسلك الوجود، وعند بيان هذا المسلك قسم الوجود إلى جواهر وأعراض، ونسب هذا المسلك إلى أبي الحسن الأشعري، والقاضي الباقلاني، وأكثر أئمة الأشاعرة، مما يدل على أنهم يقولون بالجواهر الفرد^(٤).

من هذا العرض يتضح أن الأشاعرة يقولون بنظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وأنهم أخذوها من فلاسفة اليونان إلا أنهم يخالفون الفلاسفة في القول بحدوث الجواهر وأعراضها، وأنه ليس لها خواص أو صفات فعالة بذاتها — كما سيأتي بيانه إن شاء الله — وفي نسبة الخلق إلى الخالق عز وجل.

كما يتضح أن الأشاعرة: استخدموا هذه النظرية للدلالة على حدوث العالم، وأزلية الخالق عز وجل.

(١) الأنفال آية (٦٧).

(٢) التمهيد ص ٤٠ — ٤٥ (بتصرف).

(٣) منهج علماء الحديث والسنّة في أصول الدين ص ١٨٩ د. مصطفى حلمي عن الباقلاني التمهيد ص ٤٦.

(٤) المواقف للإيجي ص ٣٠٢.

ثانياً موقف ابن القيم :

لقد أنكر ابن القيم هذا الرأي إنكاراً يتضمن الحكم عليه بالبطلان — بل بالإستحالة، ورمى من قال به بالإلحاد. حيث قال: إن الجسم — عند جمهور العقلاء — ليس مركباً من الجوهر والعرض — كما تدعيه الأشاعرة —، وإنما هما عدمان لا حقيقة لوجودهما؛ إذ لم تقم تجربة أو دليل على ذلك.

كما أن القول بأن هناك جوهر فرد لا يقبل القسمة وهم كاذب، ومما يدل على بطلانه: أنك إذا وضعت جوهرًا فرداً بين جوهرين، فإنهما لا يتلاقيان مادام هذا الوسط قائماً، وحينئذ يقال: إما أن يكون مامسه أحدهما من هذا الوسط هو عين ما مسه الآخر بلا فارق أصلاً، وهذا محال؛ لأنه يؤدي إلى إنعدام الوسط نفسه، ويقتضي تلاقيهما حال وجوده بينهما، وإما أن يكون ما مسه أحدهما منه غير ما مسه الآخر، وهذا يقتضي قبوله للإقسام، فيبطل ما زعموه من عدم قبول هذه الجواهر الفردة للقسمة.

وهذا دليل بين على فساد هذه الخرافة التي نسجتها أوهام المتكلمين، والوهم الكاذب الذي لا يقبله عقل سليم.

يقول ابن القيم :

«الثالث التركيب من متماثل يدعى الجواهر فردة الأكوان

والجسم فهو مركب من ذين عند ومن الجواهر عند أرساب الكلام والحق أن الجسم ليس مركباً والجواهر الفرد الذي أثبتوا لو كان ذلك ثابتاً لزم المحال	الفيلسوف، وذاك ذو بطلان وذاك أيضاً واضح البطلان من ذا ولا هذا هما عدمان وفي الحقيقة ليس ذا امكان ل لواضح البطلان والبهتان
---	---

وإذا وضعت الجوهريين وثالثاً فلأجله افترقا فلا يتلاقيا ما مسه إحداهما منه هو هذا محال أو تقول بغيره	في الوسط وهو الحاجز الوسطاني حتى يزول إذاً فليتقيان الممسوس للثاني بلا فرقان فهو إنقسام واضح التبيان ^(١)
---	--

ويقول: في موضع آخر — وهو يتكلم عن الجسم — «.... وإن أردتم به المركب من المادة

(١) ص ٤١٦ — ٤١٩ نونية ابن القيم بشرح محمد خليل هراس. وانظر: مختصر الصواعق ص ١١٥.

والصورة، والمركب من الجواهر الفردة فهذا منفي عن الله قطعاً، والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً، فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا^(١).

المبحث السادس: رأي الأشاعرة في تأثير الأسباب في حصول المسببات مع بيان موقف ابن القيم ورأيه:

أولاً : رأي الأشاعرة :

يتلخص رأي بعض شيوخ الأشاعرة — كالباقلائي ت ٤٠٣ هـ — والغزالي ت ٥٠٥ هـ — في هذه المسألة — في أنهم ينفون الإقتران الضروري بين الأسباب والمسببات؛ إذ أن الأسباب لا تأثير لها في حصول المسببات، وأن التلازم الظاهر بين الأسباب والمسببات إنما يرجع إلى جريان العادة بحصول المسبب عند وجود السبب، وإلا فالمسبب حاصل سواء وجد السبب أو لم يوجد، ولو وجد فإنه لا تأثير له في حصول المسبب فمثلاً الإحترق من المسببات يخلقه الله تعالى عند التقاء الخشب بالنار لا بسبب أن النار محرقة^(٢).

يقول الباقلائي: «... ولو كانت هذه الطبائع موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت وكثرت تكررت مسبباتها... إلى أن قال: ومن ثم فقد فسد أن تكون الطبائع موجبة لهذه الأمور وفقاً لمبدأ السببية^(٣)» ويقول الغزالي: «... الإقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا»^(٤).

وبهذا يتبين نفي بعض شيوخ الأشاعرة أن يكون هناك تأثير للأسباب في حصول المسببات، وإذا سئلوا عن التلازم الظاهر بين الأسباب والمسببات أرجعوه إلى جريان العادة، وإلا فالأسباب لا تعدوا أن تكون علامات على المسببات: فمثلاً: الطاعة علامة على حصول الثواب وهكذا سائر الأسباب^(٥).

وبذلك فإنهم قد عارضوا النص الصريح والعقل الصحيح.

ثانياً : موقف ابن القيم :

لقد أنكر ابن القيم رأي الأشاعرة في العلاقة بين الأسباب والمسببات وصرح بمخالفة من قال به للحس، والعقل، والشرع والفطرة، وسائر العقلاء.

(١) مختصر الصواعق ص ١١٢.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٣٩.

الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٩.

(٣) التمهيد للبقلائي ص ٥٦ — ٥٨.

(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٣٩.

(٥) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٣٩، وانظر الفتاوي ج ٨ ص ٤٦٨.

فقال — وهو يجيب على سؤال، وهو: أن المدعو به، إن كان قد قُدِّر لم يكن بد من وقوعه، دعا به العبد أو لم يدع، وإن لم يكن قد قُدِّر لم يقع سواء سأل العبد أو لم يسأله — فبعد أن ذكر رأي القدرية والجبرية ذكر رأي الأشاعرة، فقال: «وقالت طائفة.. بل الدعاء علامة مجردة نصبها الله سبحانه وتعالى أمانة على قضاء الحاجة... وهكذا حكم الطاعات مع الثواب، والكفر، والمعاصي، مع العقاب، هي أمارات محضة لوقوع الثواب والعقاب. لا: أنها أسباب له، وهكذا — عندهم — الحرق مع الاحراق، والإزهاق مع القتل، ليس شيء من ذلك سبباً البتة، ولا ارتباط بينه وبين ما يترتب عليه إلا مجرد الإقتران العادي، لا التأثير السببي، فخالفوا بذلك الحس والعقل، والشرع، والفطرة، وسائر طوائف العقلاء، بل أضحكوا عليهم العقلاء...»^(١).

ثم بين رحمه الله: أن الصواب في هذه المسألة، هو: أن الأسباب من قدر الله تعالى إذا أتى بها العبد وقع المقدور، ومتى لم يأت بها إنتفى المقدور.. فقال: «والصواب.. هو أن المقدور قدر بأسباب، ومن أسبابه الدعاء.. فمتى أتى العبد بالسبب وقع المقدور، ومتى لم يأت بالسبب انتفى المقدور، وهذا كما قُدِّر الشيع والري بالأكل والشرب وقدر الولد بالوطء.... وهذا القسم هو الحق.....»^(٢).

ثم دلل على صحة ما يقول وبطلان قول من نفى تأثير الأسباب في حصول المسببات. فقال: «وقد دل العقل والنقل والفطرة وتجارب الأمم على اختلاف أجناسها ومللها ونحلها على أن التقرب إلى رب العالمين وطلب مرضاته والبر والإحسان إلى خلقه من أعظم الأسباب الجالبة لكل خير وأضدادها من أكبر الأسباب الجالبة لكل شر..... إلى أن قال وقد رتب الله سبحانه حصول الخيرات في الدنيا والآخرة..... في كتابه — على الأعمال ترتب الجزاء على الشرط، والمعلول على العلة، والمسبب على السبب، وهذا في القرآن يزيد على ألف موضع. فتارة يرتب الحكم الخبري الكوني، والأمر الشرعي على الوصف المناسب كقوله تعالى:

﴿فَلَمَّا أَصْفَوْنَا أَنْقَمْنَا مِنْهُمْ﴾^(٣).

وتارة يرتبه عليه بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَنْقُتُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ... الآية﴾^(٤). وتارة بلام التعليل..... وتارة بأداة «كي» التي

(١) الجواب الكافي ص ١٤ — ١٥.

(٢) الجواب الكافي ص ١٥ — ١٦ (ط الثانية ١٤٠٠)، التفسير القيم لابن القيم ص ٨٤ — ٨٦. وانظر مدارج السالكين ج ١ ص ٩٤ — ٩٥، ص ٢٤٣ — ٢٤٤، ج ٢ ص ١١٨ — ١٢٠، ج ٣ ص ١٠٤، ٤٩٥ — ٤٩٧، وشفاء العليل ص ١٨٨.

(٣) آية (٥٥) الزخرف.

(٤) آية (٢٩) الأنفال.

للتعليل..... وتارة بباء السببية.... إلى أن قال: «وبالجملة فالقرآن من أوله إلى آخره صريح في ترتيب الجزاء بالخير والشر، والأحكام الكونية والأمرية على الأسباب، بل ترتب أحكام الدنيا والآخرة ومصالحها ومفاسدها على الأسباب والأعمال^(١).

وبهذا يتبين رفض ابن القيم للرأي الأشاعرة في الأسباب..، وأن الحق في هذه المسألة هو أن الله ربط المسببات بأسباب إذا عملت الأسباب وقعت المسببات..،

وأنها لا تنافي قضاء الله وقدره؛ إذ هي من قدرة سبحانه وتعالى. هذا هو رأي ابن القيم، وهو ما عليه أهل السنة. والله أعلم.

(١) الجواب الكافي ص ١٧ — ١٩.

الفصل الرابع

موقف ابن القيم من الصوفية

تمهيد :

في هذا الفصل — إن شاء الله — نحاول أن نوضح موقف ابن القيم من أهم آراء الصوفية التي لا يقرها الإسلام، مع بيان موقفه من التصوف. ويجدر بنا أن نشير في البداية إلى أن مفهوم التصوف في اللغة مشتق من الصوف، والصوف: كلمة تطلق على الصوف المعروف بالشاة ونحوها. كما أنها تطلق على الميل والعدل: تقول صاف السهم عن الهدف بمعنى مال عنه^(١). وذهب بعض العلماء إلى أنها كلمة مؤلدة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في لغة العرب^(٢). أما في الاصطلاح: فقد عُرِفَ بتعاريف كثيرة^(٣) كلها تدور حول تجريد العمل لله، والزهد في الدنيا، وترك الشهوة والميل إلى التواضع.

وقد اختلف في أصل النسبة في كلمة صوفي على أقوال الأظهر منها — والله أعلم — أنها نسبة إلى الصوف، وهو ما اختاره ابن تيمية، وابن خلدون من المتقدمين، ورجحه من المتأخرين زكي مبارك^(٤). مستدلين بأنه لباس الأنبياء، والصحابة والتابعين، ولباس الصوفية المتقدمين، ولأنه علامة الذل والتواضع، ولاشتهار هذه النسبة إليه عند الصوفية، ولأنه لباس الصوفية إلى اليوم^(٥). كما يجدر بنا أن نشير إلى أن نشأته على القول الصحيح بدأت في أوائل القرن الثاني، ولكنّه لم يطلق على شخص بعينه إلا في منتصف القرن الثاني عندما اشتهر اطلاقه على جابر

- (١) أنظر: الصحاح للجوهري ج ٤ ص ١٣٨٨ — ١٣٨٩، القاموس المحيط ج ٣ ص ١٦٩، لسان العرب ج ١١ ص ١٠٢ — ١٠٣، معجم مقاييس اللغة ج ٣ ص ٣٢٢.
- (٢) أنظر: الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٥٥٠، المصباح المنير ج ١ ص ١٦١.
- (٣) أنظر: الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٥٥١، عوارف المعارف ج ١ ص ٢٠٥، شفاء السائل لابن خلدون ص ٢٧، ٤٩. التصوف والاتجاه السلفي د. /مصطفى حلمي ص ١٤ — ١٥.
- (٤) تلبس ابليس ص ١٦١، ١٦٣، ١٧٢ لسان العرب ج ١١ ص ١٠٢، الفتاوى ج ١١ ص ٦، ٧ الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٥، عوارف المعارف ج ١ ص ٢١١. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة للبيروني ص ٢٤ — ٢٥ التصوف الإسلامي ج ١ ص ٥٢، التصوف طريقة وتجربة. محمد كمال إبراهيم جعفر ص ٣، مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٨ ط الرابعة. دار إحياء التراث العربي — بيروت لبنان.
- (٥) أنظر: المستدرك للحاكم ج ٢ ص ٥٩٨، الناشر مكتبة المطبوعات الإسلامية. جامع الترمذي المطبوع مع تحفة الاحوذى ج ٧ ص ١٨٣، الحلية ج ٢ ص ١٣٤ تلبس ابليس ص ١٩٨، التصوف الإسلامي ج ١ ص ٤٣.

بن^(١) حيان الكوفي أما ظهوره على شكل جماعات فكانت في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث^(٢). وقد مر بعدة مراحل تختلف كل مرحلة عن الأخرى من حيث سلامة العقيدة والعبادة، وإليك بيانها بإيجاز :

المرحلة الأولى : في بداية أمره: وكان عبارة عن الزهد في الدنيا والتقشف ومجاهدة النفس والتفرغ للعبادة مع الالتزام بالكتاب والسنة.

المرحلة الثانية : وهي التي أصبح فيها التصوف عبارة عن حركات ومظاهر خالية من الروح والعبادة.

المرحلة الثالثة : وهي مرحلة القول بالاتحاد والحلول وغيرهما من البدع والكفریات.

المرحلة الرابعة : وهي مجيء أقوام اختلفوا في نظرهم إلى التصوف، فمنهم من أخذه على أنه زهد وعبادة كما كان يفعل أصحاب المرحلة الأولى، ومنهم من أخذه على أنه حركات ومظاهر لا روح فيها كما كان يفعل أصحاب المرحلة الثانية، ومنهم من أخذ بعقيدة الاتحاد والحلول وغيرهما من البدع والكفریات^(٣).

وبهذا يتبين أن التصوف ذو اتجاهين :

- ١ — اتجاه سني يلتزم أصحابه بالكتاب والسنة.
 - ٢ — اتجاه بدعي أو فلسفي ظهرت فيه آراء ومعتقدات لا يقرها الإسلام.
- من هذه الآراء :
- (أ) القول بالحلول.
- (ب) القول بوحدة الوجود.
- (ج) القول بسقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله.

(١) هو جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي الطرسوسي (أبو موسى) تلميذ جعفر الصادق كان يعرف بالصوفي توفي سنة ١٦٠هـ، ورجع الزركلي في الطبعة السادسة أن وفاته سنة ٢٠٠هـ من مصنفاته: الإرشاد في التعبير والإيضاح في علم الكاف. انظر الاعلام ج ٢ ص ١٠٣ — ١٠٤، هدية العارفين إسماعيل باشا البغدادي ج ١ ص ٢٤٩ ط الثالثة. سنة ١٣٨٧هـ.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧، تلييس ابليس ص ١٦٣، الفتاوي ج ١١ ص ٥، ٦، ٧، تاريخ التصوف في الإسلام ص ٦٤ نقلاً عن دائرة المعارف الإسلامية، والصوفية معتقداً ومسلماً ص ٢٩ نقلاً عن الفلسفة الإسلامية وملحقاتها عمر رضا كحالة ط دمشق ١٣٩٤هـ، واللمع لاني نصر السراج ص ٤٢، وعوارف المعارف على هامش الإحياء ج ١ ص ٣٠١.

(٣) انظر: تلييس ابليس ص ١٥٨، ٢٣٥ — ٢٣٦، الفتاوي ج ١١ ص ١٨، ودراسات في الفرق ص ١٠٩.

- (د) التعبد بما لم يشرعه الله.
 (هـ) تحكيم الذوق دون العلم.
 (و) التفرقة بين الحقيقة والشرعية^(١).

وسأفرد — إن شاء الله — كل رأي من هذه الآراء بمبحث مع بيان موقف ابن القيم، ثم أختتمها بمبحث في بيان موقف ابن القيم من التصوف — أو رأيهِ فيه — وبما يدرك؟ مع بيان مصادر علمه الصوفي، فأقول وبالله التوفيق.

المبحث الأول

الحلول عند الصوفية مع بيان موقف ابن القيم

المطلب الأول: في بيان رأي الصوفية :

من عقائد الصوفية القول بالحلول. ويقصدون بذلك أن روح الله سبحانه وتعالى حلت في بعض الأجسام التي اصطفاها واختارها فانقلبت هذه الأجسام البشرية إلى آلهة تسير على الأرض وتعيش بين الناس.

يقول الحلاج^(٢) — وهو أشهر المتصوفة القائلين بهذا القول — «من هذب نفسه في الطاعة، وصبر عن اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين ثم لا يزال يصفوا ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم.

ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى^(٣). وجاء في رسالة له لبعض أتباعه «من الهو هو رب الأرباب المتصور في كل صورة إلى عبده فلان»^(٤) وجاء في كتاب اتباعه له «ياذ اللذات ومنتهى غاية الشهوات نشهد أنك المتصور في كل زمان بصورة، وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور»^(٥). ويروى أن أبا يزيد^(٦) البسطامي

(١) انظر فصوص الحكم لابن عربي ص ٧٩، الفصل لابن حزم ح ٤ ص ٢٢٦، دائرة معارف القرن العشرين ج ١٠ ص ٥٥، تلييس ابليس ص ١٨٥، ٢٤٦ — ٢٤٧، ٤٦٣، الفتوحات المكية لابن عربي ج ١ ص ٢٤٢.

(٢) هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج تنسب إليه فرقه الحلاجية من الصوفية، أول من ادعى أن الله حل فيه قتل في بغداد وصلب على إثر هذا القول سنة ٣٠٩هـ. دائرة معارف القرن العشرين ج ٢ ص ٣٥٤ — ٣٥٥.

(٣) دائرة معارف القرن العشرين ص ٣٥٥ مجلد ١٠.

(٤) المرجع السابق. نفس الجزء والصفحة.

(٥) المرجع السابق. نفس الجزء والصفحة.

(٦) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروشان من أهل بسطام بلده على جادة الطريق إلى نيسابور، توفي سنة ٢٦١هـ. انظر طبقات الصوفية ص ٦٧.

دخل مدينة فتبعه منها خلق كثير، فالتفت إليهم، فقال: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون.، فقال الناس جُنَّ أبو يزيد وتركوه^(١).

وقال السراج: «بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق عز وجل اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية^(٢).

من هذا العرض يتبين أن الصوفية يقولون بحلول روح الله سبحانه وتعالى في بعض الأشخاص الذين هذبوا أنفسهم في الطاعة والعبادة — وأن أشهر القائلين بهذا القول من الصوفية: الحلاج.

المطلب الثاني: موقف ابن القيم من قول الصوفية بالحلول :

هذه العقيدة لا يقرها مسلم فيه مسكة من إيمان فضلاً عن ابن القيم — رحمه الله — ولذا رأينا علماء عصره أفتوا بردته، ثم رأينا ما صُنع به من تقطيع للأيدي والأرجل ثم الصلب والإحراق^(٣).

وابن القيم كغيره من علماء المسلمين قد أنكر هذا الاعتقاد بل واعتبره إلحاداً وزوراً، ولذا قال بعد أن حكى قول البسطامي «سبحاني سبحاني وما في الجبة إلا الله». قال: «ولا شك أن هذا الاعتقاد زور»^(٤). ولذا نراه يعرض ما تمسكوا به من شبهات ثم ينقضها، فمما تمسكوا به؛ ما ورد في الكتاب والسنة من نصوص تفيد معية الله وقربه من عباده.، يقول رحمه الله — راداً عليهم — المعية تأتي عامة وهي معية العلم والإحاطة. كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٥).

وتأتي خاصة تتضمن الموالاتة والنصر والحفظ: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾^(٦) فمع في لغة العرب تفيد الصحبة اللاتقة، ولا تشعر بالإمتزاج والإختلاط والمجاورة، فمن ظن شيئاً من هذا فهو من سوء فهمه^(٧). ويقول في مقام آخر راداً عليهم تمسكهم بالنصوص الدالة على القرب: وأما ما ذكرتم من القرب فإن أردتم عموم قرينة إلى كل لسان من نطقة وإلى كل قلب من قصده، فهذا لو صحَّ: — لكان قرب قدرة وعلم وإحاطة لا

(١) تلبس إبليس ص ٢٤٥، وأقول لعل البسطامي: إنما قال هذا القول وهو فاقد لعقله نتيجة الاجتهاد في العبادة، وذلك لما اشتهر عنه أنه من الصوفية المعتدلين. والله أعلم.

(٢) تلبس إبليس ص ٢٤٥.

(٣) انظر دائرة معارف القرن العشرين ص ٣٥٤ — ٣٥٥، شرح النونية للهراس ج ١ ص ٦٠ — ٦١.

(٤) مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٨٩.

(٥) آية (٤) الحديد.

(٦) آية (١٢٨) النحل.

(٧) مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٦٥.

قرباً بالذات والوجود. فإنه سبحانه لا يمازج خلقه ولا يخالطهم ولا يتحد بهم. مع أن هذا المعنى لم يرد عن الله ورسوله ولا عن أحد من السلف الأخيار تسميته قرباً.

وإن أردتم القرب الخاص إلى اللسان والقلب فهذا قرب المحبة وقرب الرضى والإنس، كقرب العبد من ربه — وهو ساجد — وهو نوع آخر من القرب، لا مثيل له ولا نظير، فإن الروح والقلب يقربان من الله وهو على عرشه، والروح والقلب في البدن...، وهذا القرب لا ينافي القصد والطلب بل هو مشروط بالقصد — فيستحيل وجوده بدونه، وكلما كان الطلب والقصد أتم: كان هذا القرب أقوى.

ثم عرض شبهة لهم مع نقضها: فقال: «إِنْ قِيلَ فَكَيْفَ تَصْنَعُونَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ رُوْحُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١).

قيل: هذه الآية فيها قولان للناس أحدهما: أنه قرب بعلمه. ولهذا قرنه بعلمه بوسوسة نفس الإنسان، «وحبل الوريد» حبل العنق وهو عرق بين الحلقوم والودجين الذي متى قطع مات صاحبه، وأجزاء القلب، وهذا الحبل يحجب بعضها بعضاً، وعلم الله بأسرار العبد وما في ضميره لا يحجبه شيء.

والقول الثاني: أنه: قربه من العبد بملائكته الذين يصلون إلى قلبه فيكون أقرب إليه من ذلك العرق. اختاره شيخنا^(٢)....

إلى أن قال: والمقصود أن هذا موضوع ضلّت فيه أفهام... واشتبهت فيه معية العلم والقدرة والإحاطة بالقرب، واشتبهت فيه آثار قرب المحبة والرضى ومراقبته بقرب ذاته^(٣).

من هذا العرض يتبين موقف ابن القيم من قول الصوفية بالحلول وهو أنه يرفضه ويعتبره إلحاداً وزوراً. والله أعلم.

المبحث الثاني: قول الصوفية بوحدة الوجود مع بيان موقف ابن القيم :

المطلب الأول : في بيان هذا المذهب :

يعتبر ابن عربي أبرز الصوفية الذين ينسب لهم مذهب وحدة الوجود، ومن أقواله في ذلك :
فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدر به إلا من له بصر

(١) آية (١٦) سورة ق.

(٢) وهو ابن تيمية. أنظر مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠.

(٣) مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٩١.

جَمَعَ وفَرَّقَ فَإِنَّ العَيْنَ واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر^(١)
وقوله: «اعلم أن المقول عليه (سوى الحق) أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل
للشخص»^(٢).

وقال: «وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي وهذا معنى
الخيال: أي تُخَيَّلُ لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر، ألا
تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال»^(٣).
فالوجود كله خيال في خيال والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه»^(٤).

من هذه النصوص يتبين أن ابن عربي يرى أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها
كثيرة في صورها فهي يُنْظَرُ إليها من وجه فيقال إنها خلق وينظر إليها من وجه فيقال إنها حق
فالتعدد والكثرة إنما قضت به الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة ولذا يرى أن
العالم كالظل لله بل يعتبره وهماً وخيالاً وإنما الوجود الحق هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه.
وقد أداه هذا الاعتقاد الباطل إلى القول بوحدة الأديان، لا فرق بين سماويها وغيرها إذ الكل
يعبدون الإله الواحد المتجلي في صورهم وصور جميع المعبودات، فإذا عبد صنماً أو كلباً أو
دابة فهو في دينه الفاسد إنما يعبد الله، والغاية الحقيقية من عبادة العبد لربه: هو التحقق من
وحدته الذاتية معه، وإنما الباطل من العبادة أن يقصر العبد ربه على مجلى واحد دون غيره
ويسميه إلهاً^(٥).

المطلب الثاني: موقف ابن القيم من قول الصوفية بوحدة الوجود :

لقد أنكر ابن القيم هذا المذهب، بل ولعنه وحكم على من قال به بالكفر والإلحاد حيث
يقول: «وأما الفناء فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وإن ما تَمَّ غيره»^(٦).
ويقول :

صوفيهم عبدالوجود المطلق المعدوم عند العقل في الأعيان
أو ملحد بالاتحاد يدين لا التوحيد منسلخ من الأديان

(١) فصوص الحكم ص ٧٩.

(٢) فصوص الحكم ص ١٠١.

(٣) فصوص الحكم ص ١٠٣.

(٤) فصوص الحكم ص ١٠٤.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٣٣٣ (الهامش) التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام ص ١٣٩.

(٦) مدارج السالكين ج ١ ص ٨٣.

معبوده موطوءه فيه يرى وصف الجمال ومظهر الإحسان
الله أكبر كم على ذا المذهب الملعون بين الناس من شيخان^(١)

وقال بعد أن حكى قولهم :

يا أمة قد صار من كفرانها جزء يسير من جملة الكفران^(٢)

وهذا الحكم من ابن القيم رحمه الله لما تضمنه هذا المذهب من كفرات يتعالى الله
سبحانه وتعالى ويتقدس عنها.

فمما يتضمنه هذا المذهب من الكفرات :

(أ) إنكار الصانع سبحانه وصفاته إذ أن القول بوحدة الوجود يلزم منه أن لا يكون خالق
ولا مخلوق؛ إذ لو قيل بخالق فمن يخلق هذا الخالق؟ أيخلق نفسه؟! وكذلك إثبات الصفات
يلزم أن لا يكون في هذا الكون سواه حتى يوصف سبحانه وتعالى بالسمع والبصر والرحمة
والعفو والحكم والخلق وسائر الصفات.

(ب) كما يتضمن إنكار العبودية وإبطال التكليف؛ لأنه إذا كان واحد فمن يعبد؟ هل يعبد
نفسه؟ أيكلف نفسه؟.

(جـ) كما يتضمن نفي التباين بين العبد والرب؛ إذ أن القول بالوحدة معناه أن الوجود واحد
وهو وجود الله، وما سواه من مخلوقات بما في ذلك العباد صورة له، وإذا كان كذلك فلا تباين
بين العبد والرب.

يقول ابن القيم «ولما اجتمع التعطيلان لمن اجتماعا له من السالكين تولد منهما القول بوحدة
الوجود المتضمن لإنكار الصانع وصفاته وعبوديته»^(٣). وقال: «... الناس قسمان: مقرر بالصانع
وجاحد له فتضمنت الفاتحة إثبات الخالق تعالى والرد على من جحد ربوبيته تعالى للعاملين...»
... إلى أن قال: «وإذا بطل قول هؤلاء بطل قول أهل الاتحاد القائلين بوحدة الوجود وأن ما ثم
وجود قديم خالق، ووجود حادث مخلوق، بل وجود هذا العالم عين وجود الله وهو حقيقة هذا
العالم، فليس عند القوم رب وعبد ولا مالك ولا مملوك ولا عابد ولا معبود ولا مستعين ولا مستعان
به»^(٤).

(١) الكافية ص ١٣٤، ١٣٥. المطبوعة مع شرحها للهراس.

(٢) الكافية ص ٥٨، ٥٩. المطبوعة مع شرحها للهراس.

(٣) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٦٤.

(٤) مدارج السالكين ج ١ ص ٦٠.

(د) كذلك يتضمن هذا المذهب وصفه تعالى بالفقر إلى هذا العالم لأجل ظهوره كما يفتقر الجسم إلى الروح^(١).

(هـ) كما يتضمن هذا المذهب أن يكون الله تعالى هو الأشياء جميعها بما فيها من متقابلات ومتضادات، فهو الإنس والجن والشجر والحيوان والعلو، والسفل والوديان والجبال والملموس والمشموم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٢).

(و) كما يتضمن هذا المذهب نفي الطاعة والمعصية إذ الطاعة والمعصية إنما تكونان بين اثنين ضرورة، وهم يقولون المطيع عين المطاع، فما ههنا إلا واحد، وعليه فلا طاعة ولا معصية^(٣).

(ز) كما يتضمن هذا المذهب القول بأن الأديان كلها حق فمثلاً المجوس والمشركون ليسوا كفاراً؛ لأنهم حين عبدوا النار والحجارة والصلبان ما عبدوا إلا الله عز وجل، وكذلك الشهادة لفرعون بأنه محق في قوله أنا ربكم الأعلى^(٤)، ولا شك أن هذا كله عين الكفر فما يؤدي إليه مثله.

كذلك لم يقف ابن القيم رحمه الله عند هذا الحد بل حذر من هذا المذهب حيث قال — بعد ذكره له —: «.. فاحذر هذه الطريقة فإنها طريقة الإنحادية القائلين بوحدة الوجود وأن ما ثم رب وعبد تعالى الله عن إفكهم علواً كبيراً»^(٥).

المبحث الثالث: قول الصوفية بسقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله مع بيان موقف ابن القيم :
أولاً : رأي الصوفية :

يرى بعض الصوفية سقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله عز وجل فلا صلاة عليه ولا زكاة ولا غيرهما من أوامر الله عز وجل، بل ويرون أن له استباحة المحرمات، من الزنى والخمر وغيرهما مما حرمه الله عز وجل.

يقول ابن حزم: «إدعت طائفة من الصوفية أن من الأولياء من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا: مَنْ بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة،

(١) شرح الكافية ص ٥٤ المتن والحاشية. (للهراس).

(٢) شرح الكافية ص ٥٧ «المتن والحاشية».

(٣) مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٦.

(٤) شرح الكافية ص ٥٧ — ٥٨ «المتن والحاشية».

(٥) مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٦.

والصيام، والزكاة، وغير ذلك، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك فاستباحوا بهذا نساء غيرهم»^(١).

ويقول ابن الجوزي: «وقد لبس ابليس على جماعة من المتصوفة فمنهم: من اعتزل في جبل كالرهبان يبيت وحده، ويصبح وحده، ففاته الجماعة والجماعة، ومخالطة أهل العلم»^(٢). وترك هؤلاء الجماعة، والجماعة لا شك أنه ناتج عن إعتقادهم بسقوطهما عنهم. ويروي ابن القيم — أن أحد الصوفية قيل له قم إلى الصلاة؟ فقال:

يطالب بالأوراد من كان غافلاً فكيف بقلب كل أوقاته ورد^(٣) ثانياً: موقف ابن القيم من القول بسقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله: لقد أنكر ابن القيم هذا الاعتقاد ورمى من يقوله به بالكفر والانسلاخ من الدين حيث يقول: «... فمن لم ير القيام بالفرائض إذا حصلت له الجمعية فهو كافر منسلخ من الدين»^(٤) وقال — بعد عرضه لقولهم — «وقد صرح أهل الإستقامة وأئمة الطريق بكفر هؤلاء فأخرجوهم من الإسلام، وقالوا: لو وصل العبد من القرب إلى الله أعلى مقام يناله العبد لما سقط عنه من التكليف مثقال ذرة»^(٥).

وقال — وهو ينكر هذا الرأي — «... وليس الأمر كما ظنه بعض الملاحدة المنتسبين إلى الطريق حيث قال. «القرب الحقيقي تنقل العبد من الأحوال الظاهرة إلى الأعمال الباطنة ويريح الجسد والجوارح من كد العمل». ثم عقب على هذا فقال: وهؤلاء أعظم كفراً وإحاداً حيث عطلوا العبودية وظنوا أنهم إستغنوا عنها بما حصل لهم من الخيالات، الباطلة وخدع الشيطان»^(٦).

ولم يكتف رحمه الله بالإلنكار لهذا الرأي، — بل إنه يرى أن المرء ينبغي أن يكون أكثر عبادةً والتزاماً في القيام بأوامر الله والكف عن نواهيه كلما ترقى في درجات القرب من الله حيث قال: «.... فإن العبد كلما كان إلى الله أقرب كان جهاده في الله أعظم». قال تعالى ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(٧) ثم استشهد بحال الرسول ﷺ وأصحابه فقال: «وتأمل

(١) الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٢٢٦ ط الأولى مطبعة الموسوعات بمصر.

(٢) تلييس ابليس لابن الجوزي ص ٣٠٧ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٠هـ.

(٣) مدارج السالكين ج ٣ ص ١١٣ ط الثانية.

(٤) انظر مدارج السالكين ج ٣ ص ١١٣ ط الثانية.

(٥) مدارج السالكين ج ٣ ص ١١٨ ط الثانية.

(٦) مدارج السالكين ج ٣ ص ١١٨ ط الثانية.

(٧) آية (٧٨) سورة الحج.

أحوال رسول الله وأصحابه فإنهم كانوا كلما ترقوا من القرب في مقام عظم جهادهم واجتهادهم^(١).

المبحث الرابع : التعبد بما لم يشرعه الله :

والكلام على هذه المسألة كما يلي :-

أولاً : في بيان رأي الصوفية .

ثانياً : موقف ابن القيم .

أولاً : بيان رأي الصوفية :

من المعلوم عند كل مسلم أن العبادة يجب أن لا تتجاوز الحد الذي رسمه الله، لأن العبادة ليست من وضع العبد حتى يكون له الزيادة فيها أو النقصان، وبيان الكيفية، وإنما هذا لله وحده.، ولهذا منع الأصوليون الاجتهاد في الأمور التعبدية إلا أن بعض الصوفية خالفوا في هذه المسألة: إما بزيادة، أو نقص فمن الزيادة مثلاً: ما رواه ابن الجوزي أن محمد بن^(٢) طاهر المقدسي ذكر أن من سنتهم التي ينفردون بها ويتسبون إليها: صلاتهم ركعتين بعد لبس المرقعة، والتوبة محتجين بحديث ثمامه القائل أن النبي ﷺ أمره حين أسلم أن يغتسل^{(٣) (٤)} وقد بين ابن الجوزي وجه زيادة هذه الصلاة بأنها إما أن تكون موافقة للشرع، أو: لا. إن كانت موافقة للشرع، فالمسلمون جميعاً يعرفونها وخاصة الفقهاء، فما وجه انفراد الصوفية بها؟

وإن كانت مخالفة للشرع، كانت من وضع الصوفية، وليس الوضع طريق تثبت به العبادة، ثم رد عليهم احتجاجهم بحديث ثمامه بأنه ليس فيه ذكر الصلاة حتى يقاس عليه^(٥). فدل هذا على أن هاتين الركعتين من زيادة الصوفية. ومن الزيادة أيضاً تعبدهم بترك المباحات، كتركهم اللحوم والفواكه وغيرهما من الطيبات اعتقاداً أنه واجب عليهم. أو أنه من أفضل القرب.

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ١١٨. ط الثانية.

(٢) هو ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي المعروف بابن القيسراني أحد الرحالين في طلب الحديث ولد سنة ٤٤٨هـ وتوفي سنة ٥٠٧هـ.

انظر: الوفيات ج ٤ ص ٢٨٧.

(٣) رواه أحمد ج ٥ ص ٦١ وانظر: المنتقى من أخبار المصطفى ج ١ ص ١٣٨ والنسائي: كتاب الطهارة باب تقديم غسل الكافر إذا أراد أن يسلم ج ١ ص ١١٠. وأصل الحديث في البخاري كتاب الصلاة باب ٧٦ ج ١ ص ١١٨ — ١١٩. ومسلم برقم ١٧٦٤ في الجهاد باب ربط الأسير وجواز العنّ عليه. وأبو داود برقم ٢٦٧٩ في الجهاد باب في الأسير يوثق. انظر جامع الأصول ج ٩ ص ١١٤ — ١١٦.

(٤) تلبس إبليس ص ١٨٥، والترمذي كتاب الجمعة باب ٧٢.

(٥) تلبس إبليس ص ٢١٦، ط الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

أو تعبدهم بفعلها: كتعبدهم بالرياضيات وغيرها من الرسوم التي وضعها لهم بعض السالكين^(١).

ومن النقص تركهم المشروع زهداً وورعاً، كتركهم النكاح خوفاً من أن تشغلهم الزوجة عن طريق الله. فهم بهذا يتركون أمراً مشروعاً واجباً عند خوف العنت، وسنة مؤكدة، عند عدم الخوف. قال ﷺ «النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(٢)^(٣).

والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، ومن النقص أيضاً تركهم طلب الحديث إعتقاداً أن هواجسهم وسواسهم تغنيهم عنه وتركهم السفر في طلب المعاش لئلا يشغلهم عن العبادة — كما يزعمون — يقول أبو سليمان^(٤) الداراني الصوفي: «إذا طلب الرجل الحديث أو سافر في طلب المعاش أو تزوج ركن إلى الدنيا»^(٥) ومعلوم ما في هذا من التقصير.

ثانياً : موقف ابن القيم :

كذلك مما عابه ابن القيم على الصوفية تعبدهم بما لم يشرعه الله. وبيان ذلك: أن الله جعل على العبد أموراً يجب إلزامها بدون زيادة أو نقص، من فعل للواجبات وترك للمحرمات. فمن تعبد بزيادة أو نقص فقد تعبد بما لم يشرعه الله.

وجعل للعبد أموراً مباحة، له فعلها أو تركها ولا يعتبر متعبداً بالفعل أو الترك. والصوفية حين تعبدوا بترك بعض المباحات أو فعلها، أو ترك بعض الواجبات أو السنن تعبدوا بما لم يشرعه الله.

فمثال تعبدهم بترك المباحات: تعبدهم بترك أكل الطيبات كاللحم والفواكه، ومثال تعبدهم بفعلها: تعبدهم بالرياضيات، والأوضاع التي رسمها كثير من السالكين بأذواقهم ومواجيدهم واصطلاحاتهم^(٦).

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٩٣ — ٩٤ — الطبعة الأولى.

(٢) رواه ابن ماجة، كتاب النكاح باب ماجاء في فضل النكاح برقم ١٨٤٦ ج ١ ص ٥٩٢، وله شاهد: أخرجه البخاري ومسلم. انظر جامع الأصول ج ١ ص ٢٩٤.

(٣) تلبس ابليس ص ٣٥٧.

(٤) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العنسي المذحجي (أبو سليمان) زاهد مشهور من كبار الصوفية من أهل داريا (بغوطة دمشق) توفي سنة ٢١٥هـ. انظر: الحلية ج ٩ ص ٢٥٤ — ٢٨٠. تاريخ بغداد ج ١٠ ص ٢٤٨ — ٢٥٠.

الوفيات ج ١ ص ٢٧٦.

الاعلام ج ٣ ص ٢٩٣ — ٢٩٤.

(٥) تلبس ابليس ص ٤١٤.

(٦) مدارج السالكين ج ١ ص ٩٣ — ٩٤، ط الأولى.

ومثال تعبدهم بترك الواجبات أو السنن: تعبدهم بترك النكاح. إذ هو واجب عند العنت
وسنة عند عدمه^(١).

ثم يستدل ابن القيم رحمه الله على بطلان زعمهم بما ثبت في الصحيح أن نفراً من
أصحاب النبي ﷺ سألوا عن عبادته في السر فكأنهم تقالوها، فقال أحدهم: أما أنا فلا آكل
اللحم. وقال الآخر: أما أنا فلا أتزوج النساء، وقال الآخر: أما أنا فلا أنام على فراش. فبلغ النبي
ﷺ مقالتهم فخطب وقال: «ما بال أقوام يقول أحدهم: أما أنا فلا آكل اللحم، ويقول الآخر
أما أنا فلا أتزوج النساء، ويقول الآخر أما أنا فلا أنام على فراش، ولكني أتزوج النساء وآكل
اللحم، وأنام وأقوم وأصوم وأفطر، فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(٢).

يعقب رحمه الله على هذا فيقول: — «فتبرأ ﷺ ممن رغب عن سنته، وتعبد الله بترك ما
أباحه لعباده من الطيبات رغبة عنه واعتقاداً أن الرغبة عنه وهجره عبادة، فهذا لم يميز بين ما
عليه وما له»^(٣).

وعلى هذا :

فابن القيم رحمه الله لا يرضى عن التعبد بما لم يشرعه الله؛ لما فيه من الإفتراء على الشارع.
كما لا يرضى عن ترك المباحات زهداً وعبادة؛ لما فيه من الغلو المنافي للسنة المحمدية
التي غايتها التسهيل والتيسير. إضافة إلى هذا أن الله جعل الخيار في فعل المباح أو تركه، وعليه
فليس الفعل أو الترك عبادة. والله أعلم.

المبحث الخامس: تحكيم الذوق دون العلم :

والكلام على هذه المسألة كما يلي :

أولاً في بيان رأي الصوفية.

ثانياً : موقف ابن القيم.

أولاً : في بيان رأي الصوفية — من أقوالهم — :

لقد بالغ الصوفية في الإستجابة لأذواقهم ومواجيدهم حتى أعطوها سلطة المشرع يأترون

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٩٤ ط الأولى وانظر تلبس إبليس ص ٣٥٧.

(٢) رواه النسائي في كتاب النكاح باب النهي عن التبتل ج ٦ ص ٦٠ ورواه البخاري ومسلم مع اختلاف يسير في
اللفظ — أنظر: صحيح البخاري كتاب النكاح باب الترغيب في النكاح ج ٦ ص ١١٦، وصحيح مسلم كتاب
النكاح باب استحباب النكاح برقم ١٤٠١. وانظر جامع الأصول ج ١ ص ٢٩٣ — ٢٩٤.

(٣) مدارج السالكين ج ١ ص ٩٣، ٩٤. ط الأولى.

بأمرها وينتهون بنهيها، بل جاوز الأمر ذلك حين قدموها على الشرع والعلم؛ إذا كان هناك تعارض بينهما.

يروى ابن القيم رحمه الله عنهم، أنهم قالوا: «إذا تعارض الذوق والوجد والكشف، وظاهر الشرع، قدمنا الذوق والوجد والكشف»^(١).

ويروى أيضاً أنه قيل لبعضهم: ألا ترحل حتى تستمع من عبدالرزاق^(٢)؟ فقال: «ما يصنع بالسماع من عبدالرزاق من يسمع من الخلاق».

وقال آخر: «إذا رأيت الصوفي يشتغل بأخبارنا وحدثنا فاغسل يدك منه»^(٣).
وروى ابن الجوزي عن جعفر الخالدي^(٤) قال: لو تركني الصوفية لجئتكم بأسانيد الدنيا لقد مضيت إلى عباس^(٥) الدوري وأنا حدث فكتبت عنه مجلساً واحداً وخرجت من عنده، فلقيني بعض من كنت أصحابه من الصوفية فقال: «إيش هذا معك؟ فأرثته إياه، فقال: «ويحك تدع علم الخرق، وتأخذ علم الورق، ثم خرق الأوراق، فدخل كلامه في قلبي، فلم أعد إلى عباس»^(٦).

من هذا العرض يتبين أن الصوفية يحكمون الذوق دون العلم، بل وإذا تعارض الشرع، مع الذوق والكشف، قُدم الذوق والكشف.

ثانياً : موقف ابن القيم من تحكيم الصوفية للذوق دون العلم :

لقد رفض ابن القيم رحمه الله هذه البدعة الصوفية بل وحكم على من اعتقدها بالكفر حيث قال — «ومن ظن أنه يستغنى عما جاء به الرسول ﷺ بما يلقي بقلبه من الخواطر والهواجس

(١) مدارج السالكين ج ٢ ص ٧٠ ط الثانية.

(٢) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع (أبو بكر الصنعاني) صاحب الجامع الكبير في الحديث ولد سنة ١٢٦هـ وتوفي سنة ٢١١هـ انظر الاعلام ج ٣ ص ٣٥٣.

(٣) مدارج السالكين ج ٢ ص ٤٦٨.

(٤) هو أبو محمد جعفر بن محمد بن نصير الخالدي البغدادي حج قريباً من ٦٠ حجة، من أصحاب الجنيد. توفي سنة ٣٤٨هـ.

انظر: طبقات الأولياء لابن الملقن ص ١٧٠ — ١٧٤، صفوة الصفوة ج ٢ ص ٢٦٤، البداية والنهاية ج ١١ ص ٢٣٤، تاريخ بغداد ج ٧ ص ٢٢٦ — ٢٣١.

(٥) هو أبو الفضل عباس بن محمد بن حاتم بن واقد الدوري مولى بني هاشم، من رجال الحديث ولد سنة ١٨٣هـ وتوفي سنة ٢٧١هـ.

انظر تاريخ بغداد ج ١٢ ص ١٤٤ — ١٤٦، الكاشف للذهبي ج ٢ ص ٦١.

(٦) تليس إبليس لابن الجوزي ص ٤٦٣.

فهو من أعظم الناس كفراً. وكذلك إن ظن أنه يكتفي بهذه تارة وبهذه تارة^(١).

ويعلل ذلك — رحمه الله — بأن ما يُلقَى في القلب، إذا لم يشهد له ما جاء به الرسول ﷺ بالموافقة، فإنما هو من القاء النفس والشيطان^(٢) ومعلوم أن ترك الكتاب والسنة إلى خيالات النفس والشيطان هو عين الكفر.

ويؤيد قوله هذا بما رُوِيَ عن ابن مسعود رضي الله عنه انه سئل عن مسألة المفوضة شهراً فقال — بعد الشهر — «أقول فيها برأي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله بريء منه ورسوله، وأرى أن لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط». فشهد بعض الصحابة أن الرسول قضى بمثل ما قضى به ابن مسعود فسُرَّ بذلك سروراً عظيماً.

وبما رُوِيَ أن كاتب عمر رضي الله عنه كتب: هذا ما أرى الله عمر فقال عمر رضي الله عنه: لا، إمحه، واكتب: هذا ما رأى عمر، وقال عمر رضي الله عنه «أيها الناس اتهموا الرأي في الذين فلقد رأيته يوم أبي جندل^(٣) ولو استطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ لرددته^(٤).

ولذا لم يأل جهداً في التحذير من هذه البدعة مبنياً ما يترتب عليها من مفساد ومضار على الإسلام والمسلمين، من تفاقم الفساد وانتشاره، بل وفساد العبادة،^(٥) واختلاف المسلمين واضطراب أمرهم.. فمن ذلك قوله: «حكم الذوق أقوام وتحاكموا إليه في ما يسوغ ويمتنع وفي ما هو صحيح وفاسد... ونبذوا موجب العلم والنصوص... فعظم الأمر وتفاقم الفساد^(٦). وقوله «وقع في تحكيم الذوق ضرر عظيم؛ لأن الأذواق مختلفة فكل طائفة لها أذواق ومواجيد^(٧).

ولم يقف رحمه الله عند الإنكار والتحذير بل نراه يرد عليهم فمن ردوده عليهم ما يلي:

١ — أن بدعتهم هذه تتضمن شرع دين لم يأذن به الله، وإبطال دينه الذي شرعه على لسان

(١) إغائة اللهفان ص ٦٨.

(٢) أنظر إغائة اللهفان ص ٦٨.

(٣) يوم أبي جندل: هو يوم صلح الحديبية، وكان أبو جندل جاء مسلماً وقت عقد الصلح فرداه الرسول ﷺ — إلى قريش بعد أن لم يأذن سهيل بن عمرو: فكان عمر يستنكر رده إلى قريش وقد جاء مسلماً — انظر زاد المعاد ج ٢ صلح الحديبية.

(٤) إغائة اللهفان ص ٦٨.

(٥) مدارج السالكين ج ٢ ص ٩٨ ط الأولى.

(٦) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٨٠ ط الأولى.

(٧) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٨١ ط الأولى.

- رسوله ﷺ، والتعوض عن حقائق الإيمان بخدع الشيطان^(١).
- ٢ — ان اعتراضهم على العلم المنقول بأخبرنا وحدثنا عن عبدالرزاق وأمثاله من علماء المسلمين لا يمكن أن يصدر إلا من جاهل يعذر بجهله، أو شاطحاً معترفاً بشطحه، وإلا فلولا الله ثم عبدالرزاق وأمثاله، ولولا أخبرنا، وحدثنا لما وصل إلى هذا وأمثاله شيء من الإسلام^(٢).
- ٣ — ان من أحال على غير أخبرنا وحدثنا، فقد أحال إما على خيال صوفي أو قياس فلسفي أو رأي نفسي، فليس بعد القرآن، وأخبرنا وحدثنا، إلا شبهات المتكلمين وآراء المنحرفين، وخيالات المتصوفين، وقياس المتفلسفين، ومن فارق الدليل ضلَّ عن سواء السبيل. وكل طريق لم يصحبه دليل القرآن والسنة فهو من طرق الجحيم والشيطان الرجيم^(٣).

المبحث السادس

التفرقة بين الحقيقة والشرعة

المطلب الأول: في بيان رأي الصوفية، ووضعه — كما يزعمون —، ومصدره الصحيح. أولاً : في بيان رأي الصوفية :

لقد قسّم بعض الصوفية الدين الإسلامي إلى شريعة، وحقيقة. وظاهر، وباطن. ويقصدون بالشرعة: ما أوحاه الله إلى رسوله ﷺ بدون تأويل. ويسمون علم الظاهر، أو علم الشريعة، وأهل هذا العلم هم العوام من الناس الذين يؤمنون بالنصوص الشرعية دون اللجوء إلى التأويل، ومنهم علماء المذاهب الأربعة، وعامة فقهاء الشرع، وعلماء الحديث، ويطلقون عليهم أيضاً «علماء الرسوم».

وأما الحقيقة: فهي وساوس صدورهم وأحلامهم التي قالوا بها معتمدين على تأويل النصوص الشرعية. — والتأويل: هو صرف النص إلى معنى لا يحتمله إلا عن طريق الأحلام والخواطر واستفتاء القلوب — ويسمون هذا العلم «علم الباطن» وأهله هم أهل الباطن، وهم الخاصة من الناس الذين يعتمدون على تأويل النصوص، ويقولون: إن هذا العلم أعلى من علم الشريعة^(٤).

(١) مدارج السالكين ج ٢ ص ٦٩ — ٧٠ ط الثانية.

(٢) مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٦٨. ط الأولى.

(٣) مدارج السالكين ج ٢ ص ٤٦٨ — ٤٦٩. ط الثانية.

(٤) انظر: نقد العلم والعلماء ص ٣٩٧، وهذه هي الصوفية ص ٢٠.

يقول ابن الكاتب^(١) — وقد ذكر الرود^(٢) باري — «سيدنا أبو علي» فقليل له في ذلك. فقال: لأنه ذهب من علم الشريعة إلى علم الحقيقة ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة^(٣).

ويقول ابن الجوزي «وقد فرق كثير من الصوفية بين الحقيقة والشريعة»^(٤). وقال «وقد سموا — أي الصوفية — علم الشريعة: علم الظاهر وسموا هواجس النفوس علم الباطن»^(٥).

ثانياً : واضح هذا العلم: وهو علم الحقيقة — كما تزعمه الصوفية —: يقول ابن عجيبة^(٦) وأما واضح هذا العلم فهو النبي ﷺ، علمه الله إياه بالوحي والإلهام، نزل جبريل أولاً بالشريعة فلما تقررت نزل ثانياً بالحقيقة فخص بها بعضاً دون بعض، وأول من تكلم فيه وأظهره سيدنا علي كرم الله وجهه^(٧). وفي هذا القول من الافتراءات على الله، وعلى رسوله ﷺ وعلى خيار الصحابة وخصوصاً أبي بكر وعمر وعثمان^(٨).

أما على الله فهو زعمهم أن بدعتهم نزلت من عند الله على رسوله ﷺ. وأما على رسوله: فافتراءهم عليه بأنه كتم العلم ومعلوم وعيد الله لكاتم العلم في الكتاب والسنة، ففي الكتاب: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(٩). ومن السنة: قوله ﷺ: «من

(١) هو الحسن بن أحمد بن أبي علي المعروف (ابن الكاتب) من شيوخ الصوفية المصريين. صحب الروذباري وغيره وتوفي سنة نيف وأربعين وثلاثمائة.

انظر: الحلية ج ١٠ ص ٣٦٠، الفلسفة الإسلامية وملحقاتها ص ٢٤٩.

(٢) هو أبو علي محمد بن أحمد بن القاسم (أبو علي الروذباري) البغدادي ثم المصري. فاضل، من كبار الصوفية، صحب الجنيد، وابن الجلاء وتوفي سنة ٣٢٢هـ. انظر ترجمته في طبقات الأولياء لابن الملقن ص ٥٠ — ٥٨، الأعلام ج ٥ ص ٣٠٨، تاريخ بغداد ج ١ ص ٣٢٩ — ٣٣٢.

(٣) تاريخ بغداد ج ٢ ص ٣٣١.

(٤) نقد العلم والعلماء ص ٢٤٦ — ٢٤٧.

(٥) نقد العلم والعلماء ص ٣٩٧.

(٦) هو أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري مفسر صوفي، مشارك، من أهل المغرب، ولد سنة

١١٦٠هـ وتوفي سنة ١٢٢٤هـ له مصنفات منها إيقاظ الهمم في شرح الحكم.

أنظر الأعلام ج ١ ص ٢٤٥.

(٧) إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة ج ١ ص ٥ ط ١٩١٣م.

(٨) هذه هي الصوفية عبد الرحمن الوكيل ص ٢٠ — ٢١.

(٩) آية (١٥٩) سورة البقرة.

سئل عن علم فكتمه الجمه الله بلجام من نار يوم القيامة^(١).

وأما افتراءهم على الصحابة: فهو أنهم أهل ضلال وجهل بما يعرج بالروح إلى محبة الله، بل وأنهم حاربوا بعض ما نزل على رسول الله ﷺ بكتمانه حتى أظهره علي رضي الله عنه. وهذه الفرية توحى بأمرين :

الأول : صلة الصوفية الذين قالوا بهذه البدعة بالشيعة.
الثاني : حقدهم الدفين للإسلام في محاولة لتجريد الأمة الإسلامية من خيار سلفها ومحاولة لتبرير بدعتهم بهذه الفرية. عاملهم الله بعدله إنه على كل شيء قدير.

ثالثاً : المصدر الصحيح لهذه البدعة :

إن هذه البدعة — وهي التفرقة بين الشريعة والحقيقة — ترجع في أصل نشأتها إلى المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه. ولم يكن المسلمون — في أول عهدهم بالإسلام — يقرأوا هذه التفرقة أو يفكروا فيها ولكنها بدأت بالشيعة الذين قالوا إن لكل شيء ظاهراً وباطناً وإن للقرآن ظاهراً وباطناً، فكل آية بل وكل كلمة منه: لها ظاهر وباطن، وهذا الباطن لا ينكشف إلا للخواص من عباد الله الذين إختصهم بهذا الفضل ولهذا كانت لهم طريقتهم الخاصة في تأويل القرآن وتفسيره، وتآلف من مجموع التأويلات الباطنية لنصوص القرآن ورسوم الدين، وما ينكشف للسالكين من معاني الغيب عن طرق أخرى مما أطلق عليه الشيعة اسم «علم الباطن» الذي ورثه النبي ﷺ علي بن أبي طالب — في زعمهم^(٢) — وورثة علي أهل العلم الباطن الذين سمو أنفسهم بالورثة.

وعلى هذا فأصل هذه البدعة يرجع إلى الشيعة.

ولذا نرى من أخذ بهذه البدعة من الصوفية نراهم قد اتبعوا طريقة التأويل هذه واستعملوا فيها أساليب ومصطلحات الشيعة إلى حد كبير^(٣).

(١) رواه أبو داود في سننه المطبوعة مع بذل المجهود في كتاب العلم باب كراهية منع العلم، عن أبي هريرة بذل المجهود جـ ١٥ ص ٣٤٤، والترمذي في كتاب العلم باب ما جاء في كتمان العلم برقم ٢٦٥١ عن أبي هريرة. وقال: حديث حسن، وله شاهد عند الحاكم من حديث عبد الله بن عمرو وصححه ووافقه الذهبي.

انظر جامع الأصول جـ ٨ ص ١٢ المتن والهاشية.

(٢) ولذا قالوا إن علم الحقيقة لم يظهره إلا علي رضي الله عنه كما مر آنفاً عند بيان رأيهم في من وضعه.

(٣) التصوف بين الحق والخلق ص ٣٩ عن أبي العلاء العفيفي بتصرف.

المطلب الثاني: موقف ابن القيم :

كذلك مما أخذه ابن القيم على الصوفية تفرقتهم بين الحقيقة والشرعة.. فلقد أنكر هذه التفرقة وحكم على من قال بها بالإلحاد لما تتضمنه من الدعوة إلى الإنحلال عن الدين والتماس الأعذار لليهود، والنصارى، وعباد الأوثان، والظلمة، والفجرة.. ولما تتضمنه من ذم لأحكام الأمر والنهي الواردين على السنة الرسل والتنفير منها بدعوى أنها بمنزلة سعط الخل والخردل، والإغراء بما يأتي به العارفون من أمور لا دليل عليها بأنها بمنزلة المسك والعنبر. والعكس هو الصواب.

ثم يرد عليهم — دعواهم هذه — بأنه لو كان ما يزعمونه من أن الخلق معذورون بعين الحقيقة، لبطل كل ما يتضمنه الكتاب والسنة من الوعيد والتهديد للمخالفين، وإذا كانوا معذورين في الحقيقة فكيف يُعَذَّبُ اللهُ سبحانه المعذور ويذيقه أشد العذاب، وهلاً كان الغني الرحيم أولى بعذره منا نحن المخلوقين^(١). ويرى ابن القيم — رحمه الله — أن الشريعة والحقيقة لا تنافي بينهما فلكل منهما جانب، فالشرعة عبادة الله، والحقيقة مشاهدة صفاته..، حيث يقول: فالشرعة أن تعبد، والحقيقة أن تشهد، فالشرعة قيامك بأمره، والحقيقة شهودك لوصفه^(٢).

ومما يوضح توفيق ابن القيم بين الحقيقة والشرعة قوله: «فيكون قائماً بالأمر والنهي فعلاً وتركاً، وبالقبض والقدر إيماناً وشهوداً وحقيقة، فهو ناظر إلى الحقيقة، ثم الشريعة، وهذان الأمران: هما عبودية هاتين الآيتين ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾. وَمَنْ شَاءَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣).

فهذه أربعة أمور: بذل الجهد، وتحكيم العلم، والنظر إلى الحقيقة، والتخلص من الالتفات إلى غيره^(٤).

ثم أن ابن القيم حين وفق بين الحقيقة والشرعة اشترط في (العلم اللدني) وهو: ما يحصل بطريق الإلهام — ألا يخالف الشريعة، واعتبره ثمرة العبودية، والمتابعة، وبذل الجهد في تلقي العلم، من مشكاة الرسول ﷺ، فيعطيه الله فهماً للأمور، قال علي رضي الله عنه — وقد سئل: «هل خصكم رسول الله ﷺ — بشيء من دون الناس؟ فقال: لا. والذي خلق الحبة،

(١) انظر مدارج السالكين ج ٢ ص ٦٩ — ٧٠ ج ٣ ص ١٦٦ — ١٦٨ ط الثانية.

(٢) مدارج السالكين ج ٢ ص ٣٧٢ ط الثانية.

(٣) آية (٢٨ — ٢٩) من سورة التكويد.

(٤) مدارج السالكين ج ٢ ص ٥٢ — ٥٣ ط الأولى.

وبرأ النسمة، إلا فهما يؤتية الله عبداً في كتابه^(١)» قال ابن القيم: فهذا هو العلم اللدني الحقيقي وأما من أعرض عن الكتاب والسنة، ولم يتقيد بهما، فهو من لدن النفس والهوى والشيطان...^(٢) وقد وضع رحمه الله مقياساً يعرف به كون العلم لدنياً فقال: «وإنما يعرف كون العلم لدنياً رحمانياً بموافقته لما جاء به الرسول ﷺ من ربه عز وجل، فالعلم اللدني نوعان: لدني رحمانني، ولدني شيطاني... والمحك هو الوحي، ولا وحي بعد الرسول ﷺ...»^(٣) وبهذا يتبين موقف ابن القيم رحمه الله من تفرقه الصوفية بين الحقيقة والشرعية ورأيه — وهو أنه يرفض رأيهم ويرى التوفيق بينهما، وهذا التوفيق بين الحقيقة والشرعية من ابن القيم هو الحق قال: ﷺ — حين سئل عن الاحسان — «والاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»^(٤).

فقد جمع ﷺ بينهما، فالشرعية عبادة الله، والحقيقة مشاهدة صفات الله وعظمته — والله أعلم.

المبحث السابع

رأي ابن القيم في التصوف، وبما يدرك؟ مع بيان مصادر علمه الصوفي

تقديم : لقد بحث ابن القيم في التصوف كبحثه في سائر الفنون من فقه وحديث، وتفسير، وغيرها، وألف كتباً فيه مثل تأليفه في سائر العلوم مما يدل على تعمقه في هذا الفن، وكانت كتاباته فيه إما نقد لآراء الصوفية الفلاسفة، — أمثال ابن عربي، والحلاج، وغيرهما، من الصوفية المنحرفين الذين تلبسوا بلباس التصوف وأبطنوا غيره ليكيدوا للإسلام والمسلمين — وتنقية للتصوف مما شابه من إنحراف على أيدي هؤلاء وغيرهم، وإما تحديد للمبادئ التي ينبغي أن يكون عليها الصوفية..

(١) مدارج السالكين ج ٢ ص ٤٥٧، ٤٧٦، ط الثانية.

(٢) المرجع نفسه. ج ٢ ص ٤٧٦.

(٣) المرجع نفسه. ج ٢ ص ٤٧٦.

(٤) أخرجه البخاري والنسائي عن أبي هريرة، ومسلم عن عمر بن الخطاب.

انظر صحيح البخاري ج ١ ص ١٨، كتاب الإيمان باب (٣٧). وسنن النسائي كتاب الإيمان باب صفة

الإيمان والإسلام ج ١ ص ١٠١، وجامع الأصول ج ١ ص ٢١٥ — ٢١٦.

وصحيح مسلم المطبوع مع شرح النووي ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨، كتاب الإيمان باب بيان الإسلام والإيمان والاحسان.

ومن يراجع كتابه مدارج السالكين، وإغاثة اللهفان، وروضة المحبين يجد بغيته في هذه المسألة — إن شاء الله —.

ومن هذا التقديم يظهر لنا أن ابن القيم يعترف بالتصوف ولا ينكره مطلقاً وإذا كان كذلك فما هو رأيه فيه؟

يرى ابن القيم أن التصوف الحق هو العمل بالكتاب والسنة واتباع ما كان عليه الرسول — ﷺ — والسلف الصالح وترك الأهواء والبدع^(١) ويستدل على هذا بما نسبته إلى إبراهيم بن محمد^(٢) النصرايازي «أصل هذا المذهب ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع والتمسك بالأئمة والافتداء بالسلف وترك ما أحدثه الآخرون والمقام على ما سلك الأولون»^(٣) كما يستدل بما قاله إسماعيل^(٤) بن نجيد — وقد سئل ما التصوف؟ — فقال (الصبر تحت الأمر والنهي)^(٥).

وكذلك يقول الجنيد^(٦) «من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدي به في طريقنا، لأن طريقنا وعلمنا مقيد بالكتاب والسنة»^(٧).

ويرى رحمه الله أن التصوف يمكن إدراكه بثلاثة أمور: العلم، والجود والصبر ويوضح رحمه الله مقام كل واحد منها — فيقول :

إن العلم يرشده إلى مواقع بذل المعروف والفرق بينه وبين المنكر، وترتيبه في وضعه مواضعه. والجود: يبعثه على المسامحة بحقوق نفسه، والاستقصاء منها حقوق الغير. والصبر: يحفظ على استدامة ذلك، ويحمله على الاحتمال، قال تعالى:

(١) الفوائد ص ١٠٠ — ١٠١، ١٠٧ — ١١١، ١٤٢، ابن القيم عصره — ومنهجه ص ٤٦٤، التصوف والاتجاه السلفي ص ٩٧ — ٩٨.

(٢) هو إبراهيم بن محمد النصرايازي نسبة إلى (نصراياذ) محلة من محال نيسابور أبو القاسم شيخ نيسابور والمحدث المؤرخ.

صحب الثبلي وأبو علي الروذباري والمرعشي وغيرهم. توفي بمكة سنة ٣٦٧ هـ انظر طبقات الأولياء لابن الملتن ص ٢٦ — ٢٨، سير أعلام النبلاء ج ١٠ ص ٢١٣، تاريخ بغداد ج ٦ ص ١٦٩.

(٣) مدارج السالكين ج ٣ ص ١١٩ ط الثانية.

(٤) هو إسماعيل بن نجيد بن أحمد بن يوسف السلمى النيسابوري (أبو عمرو) زاهد عابد توفي سنة ٣٦٦ هـ بمكة، وثقة ابن الجوزي وكان شيخ الصوفية في نيسابور. انظر الأعلام ج ١ ص ٣٢٨.

(٥) مدارج السالكين ج ٣ ص ١١٩ ط الثانية.

(٦) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز (أبو القاسم) صوفي، مولده ومثأه ووفاته في بغداد توفي سنة ٥٩٧ هـ. انظر: ترجمته في الأعلام ج ٢ ص ١٤١.

(٧) ج ٢ ص ٥٥، مدارج السالكين، ط الأولى.

﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا الْكَبِيرَةُ﴾^(١) فهذه الثلاثة بها يُدرك التصوف^(٢).

وقد تميز رأيه رحمه الله بما يلي :

(أ) أن التصوف — عنده — جزء من السلوك الحقيقي، وعليه فقواعد السلوك والأخلاق أعم من التصوف^(٣). حيث يقول: «التصوف زاوية من زوايا السلوك الحقيقي وتركبة النفس وتهذيبها لتسعد بسيرها إلى صحبة الرفيق الأعلى، ومعية من تحبه، فإن المرء مع من أحب»^(٤).

(ب) كذلك يتميز رأيه في التصوف بأنه لا يرى فيه الفصل بين العكوف على الله والخشية منه، والحياة في المجتمع — حيث يقول: «القلب الواسع يسير بالخلق إلى الله ما أمكنه فلا يهرب منهم، ولا يلحق بالقفار والجبال والخلوات، بل لو نزل به من نزل سار به إلى الله، فإن لم يسر معه سار هو وتركه، ولا ينكر هذا فالمحبة الصحيحة تقتضيه»^(٥).

من هذا العرض يتبين: أن التصوف — عند ابن القيم — هو العمل المقيد بالكتاب والسنة، ويمكن إدراكه بثلاثة أمور — بالعلم — والجود — والصبر وهو جزء من السلوك الحقيقي — الذي هو صقل النفس وتهذيبها لتتجرد من المادة وتصل إلى السمو الروحي. ولا يلزم منه الانفراد عن المجتمع، أو اللحاق بالقفار والخلوات، بل يحاول الاندماج بالمجتمع والتأثير عليهم، وتوجيههم التوجيه السليم. ولا يخرجهم هذا عن أن يكون صوفي. والله أعلم.

أما المصادر التي استمد منها ابن القيم علمه الصوفي فهي ما يلي :

الأول: الكتاب والسنة وما أثر عن الصحابة من أقوال وأفعال تدعوا إلى الزهد في الدنيا والترغيب في الآخرة، ودليل ذلك بحثه للتصوف على ضوء الكتاب والسنة واستشهاده بأقوال الصحابة وأفعالهم عند تقرير مسألة أو نقد أخرى. وهي كثيرة في كتبه.

الثاني: ما رآه أو سمعه من شيخه ابن تيمية، والدليل على ذلك إستهاده بكلام شيخه،

(١) آية (٤٥) سورة البقرة.

(٢) مدارج السالكين. ج ٢ ص ٣١٧ ط الثانية (بتصرف).

(٣) التصوف والإتجاه السلفي ص ٨٩.

(٤) مدارج السالكين ج ٢ ص ٣١٧ ط الثانية.

(٥) روضة المحبين لابن القيم ص ٣١٤.

وانظر التصوف والإتجاه السلفي ص ٩١.

وموافقته له في كثير من المسائل، مما يوحي بتأثره به، من ذلك مثلاً قوله — وهو يتكلم عن الخشوع — يقول: «والمعصوم من عصمه الله فلا شيء أنفع للصادق من التحقق بالمسكنة والفاقة والذل، وأنه لا شيء، ولقد شاهدت من شيخ الإسلام من ذلك أمراً لم أشاهده من غيره». وكان يقول كثيراً: «مالي شيء ولا مني شيء...!!»^(١).

ومن استدلاله بأقوال شيخه قوله: — وهو يتكلم عن الزهد —: «الزهد ترك ما لا ينفع في الآخرة، والورع ترك ما تخاف ضرره في الآخرة» وهذه العبارة من أحسن ما قيل في الزهد والورع وأجمعها^(٢).

الثالث: ما عرفه عن السابقين من الصوفية المعتدلين أمثال: الجنيد، وسفيان الثوري، وذي النون، والنصر ابادي، وغيرهم ممن نجد أقوالهم في كتبه يستدل بها على ما يقول أو يؤيد بها نقده لمسألة من مسائل الصوفية المنحرفين^(٣). وقد مر أمثلة كثيرة عند بيان موقفه من بعض المآخذ التي أخذها على الصوفية. والله أعلم.

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٩٦ ط الأولى.

(٢) مدارج السالكين ج ٢ ص ٥٠ ط الأولى.

(٣) انظر مدارج السالكين ج ٣ ص ١١٩ — ١٢٠ ط الأولى.

وأنظر مدارج السالكين ج ٢ ص ٤٠، ٦٢، ٦٦ ط أولى.

ملخص باللغة الانجليزية
القسم الأول

In The Name Of Allah
The All-Merciful, The All-Compassionate
S U M M A R Y

All praise be to Allah, the Lord of the Worlds, May Peace and blessings be upon Mohammad the Last of the messengers.

I studied in this part of my topic, the attitude of Ibn Al-Kaiem towards Al-Gehamiah, Al-Moatazilah (Solitarians), Al-Ashaerah and Al-Sofiah.

The following is a summary for what I have succeeded to study in this topic.

The part comprises of an introduction and two divisions.

INTRODUCTION :

I indicated the importance of this topic and the reasons for choosing that topic as well as the plan of research and the course I followed throughout my studies.

FIRST DIVISION:

Includes two sections about Ibn Al-Kaiem, his life and his age.

Section One: Age of Ibn Al-Kaiem

In this section I spot the light upon the featuers of the political, scientific and social situations which characterise the age of our jurisprodent Ibn Al-Kaiem. Ibn Al-Kaiem was born in an age characterized with domestic disturbances as well as external conflicts due to the cross-war which prolonged for nearly two centuries from the year 490 AH to the year 690 AH, the tartars' assaults against islamic countries which ended with the fall down of Bagdad, destroying Al-Sham and threatening Egypt and great conflicts against the authorities.

However, all these factors were helpful in awaking the Islamic World, clearing it thoughts and the development of various sciences, which influenced greatly upon the correctness of Ibn Al-Kaiem's trend, behaving perfectly away from superstitions and novelties, announcing with truth and fighting against false actions whatever it was.

Section Two : His Life:

In this section, I summed up his name, Kens, birth, behaviour, his tendency for learning recognition of him by religious men, as well as his trend, faith and works, his relation to Ibn Taemah, and how far he was effected by him, his teachers and scholars, his writings and then his death.

First Theme: His name, kens, birth and behaviour:

He is Abu Abdulla Shams El-Din Mohammad Ibn Abu Bakr Ibn Ayob Ibn Harez Ibn Makki Zen Al-Din Alzaree, the Demuscusian, the Hanbalian, well known and called as Ibn Kaiem Al-Gaoziah.

He has been known as zaree referring to Azraa and Demascusian referring to Damascus.

He was born in the seventh of Safar 691 AH. in Damascus. All who translated his life collectively mentioned that he had good conduct, nice treating, well behaved, highly qualified, very brave, broad minded and considered as one of the seniors in virtues, morals, knowledge, goodness and worship.

Second Theme: His tendency for learning, recognition of religion-men, his trend and faith.

He started learning since he was seven years old and he moved to Cairo where he spent a period of time there for learning. Many religion-men gave him their recognition in virtue, development, serving religion and worship such as Borhan Al-Din Al-zaree, Ibn Hagar, Ibn Ragal & Ibn Katheer.

His trend was represented as the Cestor's trend in giving the priority to the transfer over mind while his faith was in advancing the faith over an cestors' trend. In philology, he followed Imam Ahmed's faith only without giving evidences.

Third Theme: His works and affliction:

His works could be summarized in taking the Inamah in Gaoziah, teaching in Saderiah, Ifta, controversies and writing

He was put into affliction when he has been arrested with Sheik Al-Islam Ibn Taimiah in the citidal individually after he had been assaulted due to his thoughts regarding the travel to visit Ibrahiem's grave. He hadn't been set free except after the death of Ibn Taimiah. He was also put into affliction due to some of his iftas.

Fourth Theme: His relation to Ibn Teamiah and how far he had been affected by him:

He had been influenced by Ibn Taimiah like all other religiousmen when they accompanied their Shieks, but he followed him only without confirming evidences e.g. he opposed him in certain matters which he deemed correct, just to indicate the truth and not as argument or proudness.

Fifth Theme: His Shieks and Scholars:

He learned on the hands of many Shieks (Imams) specially his father, Ibn Taemiah, Al-Shehab Al-aaker, Abu El-Fateh Al-Baalabaki, Ibn Al-Sherazi,

Al-Hakim, Al-Safi Al-Hindi, Al-zamalkani and others. On the other hand, he had many scholars specially Ibn Abdul Hadi, Al-Subki, Al-thahabi, Ibn Kather, Ibn Ragal Al-Fairoz Abadi and many others.

Sixth Theme: His writings and his death:

He left beyond him many writings, hence the real ones reach about 96 compilings. Some writings were considered his, but investigations showed that they were not so, such as news of women, beneficiary to koraan sciences and the Soniah needs in overcoming novelty ceremonies.

His death: He dead on Thursday's night 13th Regab 751 AH, where he had 60 years old approximately.

SECOND DIVISION:

Al-Gehamiah, Moatazilah, Ashaerah and Sofiah and Sofiah and the attitude of Ibn Al-Kaiem towards them and his opinions and ideas.

This division comprises of four sections plus an introduction about noveltries, its divisions, reasons, causes of diffusion and its provisions.

Section One: Ibn Al-Kaiem's attitude towards Al-Gehamiah:

This Section Comprises of two themes:

First Theme: Al-Gehamiah trend and their faith:

Al-Gehamiah is one of the Muslims divisions which is referred to Al-Geham Ibn Safwan Al-Samar Kandi (Abu Mehriz) from Kofa. His faith first appeared in Tazmar. He managed many controversies with Samniah which affected negatively upon his belief. He had been killed by Kahla Salem Ibn Ahwaz in 128 AH. They created for themselves a special faith in origins which is referred to Jews and godlessness pholosophers and could be summerized as follows:

- First : Denying names and characters which could be called to creatures and pretending for the creation of Koran and denying the prophetism.
- Second : Pretending that the servant is obliged by his works.
- Third : Pretending that paradise and Hell-Fire are destructive.
- Fourth : Believe is the knowledge while godlessness is the ignorance.
- Fifth : God's Knowledge is creative and God doesn't know things in advance (before creation).

Second Theme: Ibn Al-Kaiem's attitude towards Al-Gehamiah:

Ibn Al-Kaiem, like all other Syniah religious men such as Ibn Hanifa, Ahmed Ibn Hanbal, Al-Razi, Al-Bokhari,... etc., refused completly Al-Gehamiah's thoughts and called them unbelievers. Hence Allah, Glory Be to Him had been described by perfect characters, far from any shortage without assimilation or adaptation,

and without deviations or delay, as Allah Glory Be To Him States: Naught is as His likeness and He is the All-Hearer, the All-Seer (Surat Al-Showra).

Koraan is God's speech, descending, non-creative, believers will view their God on the Last Day with their eyes as they can see the moon in a clear night and as they can see the sun clear of any clouds.

Allah, is the Creator of everything, including the servant, his capabilities and willings which proof the creation to God, like Gehamiah's, but opposed them in confirming the action to the servant.

Work will be incurred to Allah because He, Glory Be To Him, is His Creator, and will be incurred to the servant too because he is his actor. God's creation for the action means that Allah Glory Be To Him, is the Creator of servants' capability, willing and all causes of action. Works are referred to Allah as the creature is referred to the Creator, and to the servant as he is the Cause of the reason. God granted the willing to his servants in order to choose the action and hence will be duly responsible for their choice regarding order, deny, reward and punishment. Therefore, servant will not be obliged because of the occurrence of such willing. At the same time he is not the Creator for his action as his capability and willing are reasons for the action.

Moreover, he refuses Gehamiah's opinion in the knowledge of Allah, where he believes that God's knowledge is one of his characters and that His knowledge surrounds all creatures before their occurrence. It is the first grade in the grades of fate and destiny, and not a created novelty as Gehamiah pretends.

He also refuses and ceases Gehamiah's opinion in believe, where he thinks that belief is a speech recited by tongue, believing by heart and following the rules. It is increased by obedience and decreased by disobedience.

The attitude of Ibn Al-Kaiem towards Gehamiah's opinion about the destruction of Paradise and Hell-Fire needs more details. Regarding the destruction of the Paradise, he opposed them absolutely and calls for the continuation of Paradise and its happiness. Regarding the destruction of Hell, he had three ideas:

- FIRST :he agrees with its destruction, which is the same opinion of Gehamiah.
- SECOND :Stopping.
- THIRD :to believe in its continuity, and here he is in great contradiction to Gehamiah's but agreed with Ahl Al-Sonal on the other hand. He came to this opinion at the end of his life which means that he changed his mind regarding the previous two ideas.

Section Two : The attitude of Ibn Al-Kaiem towards Al-Moatazelah (Solitarians).

Introduction: Before we clarify the attitude of Ibn Al-Kaiem towards Al-Moatazelah and their ideas, it is preferable to identify the trend of Al-Moatazelah, when did they establish their faith? From where did they get their ideas? what are the factors which supported their appearance and spreading? Did they constitute one division or more? and moreover to mention their trend and the ideas they believe in.

Al-Moatazelah (Solitarians): is a talkative division appeared at the beginning of the second century and proceeded an extremely mental trend in Islamic Faith. Its famous member is Wasel Ibn Ataa who had been dismissed by Al-Hassan El-Bassery due to his opinion in occupying a location between the two categories. Certain group followed his opinions and joined him, where they had been called Al-Moatazelah and they added other ideas to that one, lately called the principals of Moatazelah.

This trend had been established in Basrah in 105 - 110 AH, they acquired their ideas from theories and opinions which were predominant in their age and specially the ideas of the violated divisions. They were widely appeared and distributed due to many factors such as, the presence of certain faith problems, protection of Bani Abass to them, their study to philosophy, the influence of other religions and their occurrence on the side of some anti-Islam divisions such as zanadika and Rawondiahs.

They started with only one division and then they splitted into 22 divisions having the same trend which was represented in advancing the mind over the transport. They agreed upon specific ideas, called the five principals are: Monotheism, fairness, promise and threatening, occupying a location between the two categories, ordering with goodness and denying the enormities. We shall discuss hereinafter each of these principals as well as the attitude of Ibn Al-kaiem towards each principal.

1. Monotheism: They deny the characters of Allah. Allah Glory Be To Him, is alive, knowledgeable and capable. These are all characters for Him, and have specific meanings assigned to Him. They pretend that Koraan has been created, and deny viewing and shaping of Allah Glory Be To Him, and all their thoughts which include actions such as Istwa (Sat upon), face, hands, eyes and explaining all stated texts.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He refused Solitarian's ideas with respect to characters, koraan and viewing. We explained earlier his opinions towards those three matters when we clarified his attitude with respect to Gehamiah's opinion about it. Recognition or denying shaping depends upon Allah himself as koraan and Sonah didn't mention anything about it. Istewa, face, hands and eyes are confirmed by Allah as indicated by koraan and Sonah without assimilation or adaptation.

2 - Fairness: They mean by fairness that all actions of Allah are good and never doing otherwise or wishes to do so that they denied the creation of Allah to vile actions as it includes in solence and they think He never violates His own duties.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He gave many details regarding this problem.

They said that all actions of Allah are good and never doing other-wise or wishes to do, this is uncorrect and false because He is the Creator of everything.

The said that Allah never violates His own duties. This needs detailed explanation: If it was a duty imposed by His servants upon him, it will be false and Ibn Al-Kaiem refuses it because this mean that Allah should not be a free actor. But if this duty was imposed by Allah upon Himself, Ibn Al-Kaiem will agree with them provided that Allah Glory Be To Him shouldn't be unfree actor, because He chooses what he will impose upon Himself.

Saying that actions are good and bad and Allah Glory Be To Him never do badness resulted in certain matters such as:

- a) They pretended that servants are the Creators of their actions, as it includes badness although God is the most capable - except Dhrar Ibn Amro and Hafz Al-Fard.
- b) They pretended that goodness and badness are matters of mind which means that actions of goodness and its reward and actions of badness and its punishment are confirmed by mind before issuance of statute except worships.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He denied both thoughts, as servant actions, according to him and to all Sonah, are creations of God and actions for servants, which means that Allah Glory Be To Him is the Creator of servants capability, willing and all causes of actions.

Action of Goodness and badness means, according to Ibn Al-Kaiem, that they are self good and vile and the mind should diffrentiate between both and neither award nor punishment will be arising accordingly except under statute.

3 - Meaning of Promise and threatening at Moatazelah (Solitarians):

Allah Glory Be To Him promised to reward the obedients and threatened the disobedients with punishment. He Glory Be To Him, should execute both.

However, the obedient will be granted the promise by means of worthiness, as most of solitarians think, except Shiek Abu Al-Kassem and other Bagdadians where they think that His award Glory Be To Him will award be granted for goodness and not for worthiness. Such threatening will not be restricted to unbeliever other than

debauchee. Should the debauchee die without being repentant from any revolt he did, he will be sent to the Hell-Fire permanently as Allah had threatened him and He, Glory Be To Him, should execute His threatening.

Ibn Al-Kaiem's attitude:

Regarding the promise, he thinks that if God promised his servant with anything, such promise will be granted by Him under the provision of the promise and not the worthiness.

Regarding threatening: He thinks that Allah may violate His threatening to the disobedient as He Glory Be To Him is forgiving and generous and He is the All-generosity.

As a result of Solitarians' idea about sending the disobedient permanently to the Hell-Fire, they deny any ideas that oppose theirs, including the advocacy to disobedients and restrict it for repentants only. As a result of their belief in worthiness for punishment and not for reward, they believed also in frustration (i.e. removal of goodnesses by revolts) and expiation (i.e. removal of revolts by goodnesses).

Most of Solitarians see that frustration is on one side only as the revolt depresses all preceding goodnesses. But Abu Hashiem sees that it has double sides.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He refused the idea of denying the advocacy for disobedients and he proved the eight types of advocacy including that for disobedients. He also refused their ideas in frustration and expiation nothing can frustrate all goodnesses except apostasy and nothing can expiate all revolts except repentance. Regarding Abu Hashiem's opinion, Ibn Al-Kaiem will agree with him if he was intending that goodnesses and revolts are removable. But if he intends to say that there is any revolt, other than apostasy, depresses all goodnesses, or there is any goodness, other than repentance, expiates all revolts, his ideas in such case will be rejected by Ibn Al-Kaiem.

4 - To occupy a location between the two categories, where solitarians mean that the disobedient will occupy a location between the two categories both in title and in provision.

Title: Debauchee

Provision: Neither the provision of believer nor unbeliever will be applicable in his life, while in the last day, he will be sent to the Hell-Fire, although his punishment will be less than that of the disbeliever.

The attitude of Ibn Al-kaiem regarding this idea is that the debauchee is an incomplete believer in life, while in the last day, he will be up to the willing of Allah, who may

5 - Ordering with goodness and denying enormity:

- a) Provision: an order at the solitarians.
- b) Division: Solitarians divided it into two divisions according to liabilities:
 - Firstly: Actions which are assigned only to Imams such as executions, arranging armies and a like.
 - Secondly : actions which are assigned to public such as denying alcoholic beverages, adultery thievery and alike, but if there was an Imam to be obeyed, all such actions should be referred to him first.
- C) Means of ordering with goodness and denying enormity, and the provision for disobeying the ruler and fighting the disobedients, and whether they differentiate between fighting the unbeliever and the debauchee.

Their opinion is summarized in that they see to start ordering with goodness and denying enormity with tongue. Should this made no progress, we can use hands and finally the sword. i.e. they move gradually from light punishment to the use of the sword to fight the disobedient whether he was a ruler or any one of the public, if they were in great number and capable to do it. Hence, they don't differentiate between the unbeliever and the debauchee.

The attitude of Ibn Al-Kaieem: He agrees with them with respect to the provision and the divisions, but he opposes them in the means and sequence: He disagrees to use the sword in ordering with goodness and denying enormity, while the sequence starts with the hand (but not using sword), then the tongue and lastly the heart. Moreover, he disagrees with them with respect to the provision of disobeying the ruler and fighting the debauchee. The ruler, according to him, should not be fought so long as he is keeping praying, and the debauchee should not be killed so long as he didn't become non-muslim.

Section Three: The attitude of Ibn Al-Kaieem towards Al-Ashaerah:

Introduction: Identification of Ashaerah and their main ideas which are contradictory to Ahl-Alsonah.

Al-Ashaerah: They are companions of Abo-Alhassan Ali Ibn Soliman.

Al-Ashari, who is the kens of Abu Mossa Al-Ashari. He was Solitarian, then he denied solitarism and established for himself a new trend in explaining texts.

At the end of his life, he followed the trend of good preceedings and his book "The proof" is a great evidence to his last trend.

This trend was followed by a number of Imams who made it well known and widely spreaded such as Baflani, Bagdadi, Ibn Tomart, Shahrstani and Al-Razi.

They agreed with Ahl Alsonah in certain matters and disagreed them in others.

The following are their main ideas which are contradictory to Ahl Alsonah and the attitude of Ibn Al-kaiem towards those ideas.

FIRST :

Some of their latest such as Al-Razi and Al-Ghazali see to confirm upon the seven self characters which are: knowledge, capability, willing, hearing, seeing, talking and life as well as their justification or denying the actual characters.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He agrees with them in assuring the characters they had confirmed while he disagreed them in justifying other characters. Therefore, he entered into an argument with them in certain parts of his books that their trend is absolutely conflicted because if there was any prohibition to assure the characters they had confirmed, then how such prohibition will not be necessary to assure what they had been confirmed and other replies. Moreover, they violated from the ideas of Abu Al Hassan Al-Ashari to the ideas of Solitarians.

Regarding his opinion in the characters. we had mentioned it already when we indicated his attitude towards Gehaimiah's opinion about it.

SECOND :

Their denying to the effect of capability which is accompanying the action where they said that Servants actions are created by God and gained by the servant, but servant's capability has no effect except in gaining the action.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He refused absolutely that idea and considered it unreasonable and impossible, as the servant will be requested accordingly to execute the impossible and to stop the statute. Moreover, he should say with the essence of actions.

We mentioned above his opinion regarding this idea when we indicated his attitude towards the ideas by Gehamiah in actions of servants.

THIRD :

Their approval upon the possibility of incredible (evry hard) imposition. As a result of Ashearah's saying that gain is allowable and Allah desired the occurrence of everything as He is its Creator, they agreed upon the possibility of incredible (evry hard) assignments, to choose its opposite and not struggling against it in order to match with their idea in the possibility which comes with the action and vanishes at its end. It is the capability to execute the action but not its opposite. Servant, in their trend is obliged to what he chosed and this is the optional obligation.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He refused this idea and considered it false thought and uncorrect accusation towards Allah who Glory Be To Him is being raised highly upon it, as it opposes His fairness, richness and thankness.

FOURTH :

Denying self goodness and badness: Ashaerah's opinion in this matter could be summerized in that they see the goodness as given by statute in praising its actor, while they see the badness as given by statute, in dispraising its actor i.e. they denied self goodness and badness in contradiction to Solitarians who see that ordering and denying indicate goodness and badness but don't cancel one another. They mean by goodness and badness which couldn't be proved except under statute, that the action is related to praise or dispraise hastenly and to reward or punishment lastly.

Ibn Al-Kaiem refused that idea as well as Solitarians' ideas and considered it against the statute, mind and nature and said that goodness as well as badness. Will be subjected neither to reward nor to punishment except under statute

FIFTH :

Their believe in individual essence (unsplitted part) :

Individual essence means the independent person or the thing which occupies a space in the universe. Originally this is referred to the general atomic theory of Democratus where he divided the universe into infinite number of homogeneous unsplitted atoms which move into the space. Due to its engagement and disengagement the universe can exist or destroyed respectively.

Ashaerahs excerpted that theory (with certain variations) and said that the created objects are divided into three parts:

Object compination, individual essence and morale which is existed in objects and essences.

Object: is a combination of essence and morale.

Essence: accepts only one morale from all types morales and it is the part that leads to the division of objects, as will be shown later.'

Morale: is the part appeared in objects and essence, and shouldn't be permanent such as movement quiescence and alike. As morales are accedential and objects don't come in advance in the universe because they are not separated from morales, objects in such case will be accidental too. Should objects are combination, it will split successivly until it reaches to unsplittable part called the individual essence or the unsplitted part.

Ibn Al-kaiem's attitude: He agrees with Al-Ashariah about the occurrance of objects but he denies that those objects are comprised of combination of essences and morales to the extent they could be correct or impossibile, Object is not

composed of essence and morale but both are vanishing. Moreover the pretend that there is individual unsplitable essence is absolutely wrong. He gave many evidences to proof his idea e.g. if you put an individual essence between two essences, they will not be engaged as long as this medium is existing. Therefore what had be touched from that medium by one essence will be either equivalent to that part touched by the other essence without variations and this is impossible because it leads to vanishing of the medium itself, and requires its engagement if it was existing between them, or the touched parts may be different and this leads to the acceptance of the idea of splitting and that ceases what they had pretended referring refusal of splitting of the individual essence.

SIXTH :

The idea of Ashaerah in the effect of reasons upon the occurrence of occasioners.

Their idea could be summarized in that some of their Shieks, like Backalani, Khazali... etc. are denying the essential engagement between the reason and occasioners, so reasons have no effect upon the occurrence of occasioners. They refer such apparent engagement to the provision of regularity. Hence the reason is considered nothing except to be as a sign for the occurrence of occasioner.

Ibn Al-Kaiem's Attitude: He denied this idea and announed that it is completely against common sence, mind, statute, nature and broad minded persons. He said that Allah, Glory Be To Him, bond between occasioners and reasons. Should reasons occurred, occasioners will take place. This is not in contradiction to God's fate and destiny, but it is one of His capabilities, Glory Be To Him. This idea is in compliance to ideas of Ahl Al-Sonah.

Section Four: Ibn Al-Kaiem's attitude towards Al-Soufiah:

Introduction: Tasauf in Arabic Language is derived from "Souf" (The world "Sout" in Arabic is equivalent to the word "Wool" in English), and it is referred to sheep's wool and alike.

Al-Soufiah, as a term, has many definitions. All these definitions call for the absolulte worship to God, religious devotion in life relinquishing celebrity and the tendency to modesty.

Tasouf had been established at the begining of the second century when this term was called by Gaber Ibn Hayan Al-Kofi. Its distribution into groups didn't appar except at the end of that century and the begining of the third one.

Al-Soufiah had passed through different stages, each stage varried from the other in correctness of faith and worship. The following are those stages:

First Stage : It is the early stage, comprised of religious devotion and compliance to koraan and Sonah.

- Second Stage : In this stage, tasouf became not more than certain movements and actions clear of spirit and worship.
- Third Stage : Stage of saying in the unity of existence, idea of replacement and other noveltries and false beliefs.
- Fourth State : Various people came to existence with different views towards tasouf. Some of them considered it as worship and religious devotion, others considered it as movements and actions clear of worship, third type of people believed in the existence of unity, idea of replacement or other kinds of noveltries and false thoughts.

Therefore we can see that Tasauf is characterized by two trends:

First: Sonah trend, where its followers are in great compliance to Koraan and Sonah.

Second: Noveltry or philosophy trend, in which certain ideas and beliefs appeared not declared by Islam.

Those ideas and beliefs include :

- a) Saying in replacement
- b) Saying unity of existence
- c) Calling to drop the imposition from those who are very close to Allah.
- d) Worshiping in contradiction to God's statute.
- e) Giving the periority to willings over knowledge.
- f) Variation between truth and statute

In the following, we shall discuss each of those ideas and explain the attitude of Ibn Al-Kaiem towards it.

A) Saying in the idea of replacement:

It means that Soul of Allah, Glory Be To Him could be replaced in certain bodies which He, Glory Be To Him, choosed and selected. Such human bodies became Gods walk on the ground and live between people.

Ibn Al-Kaiem's attitude: This belief is rejected by Ibn Al-Kaiem as well as by any beginner in Islam. He, as other religious men, denied such belief and considered it false and disbelief. He showed all aspects they believed in and denied it absolutely.

B) Soufiah saying in unity of existence:

This idea could be summerized in that the existence truth has the same essence but in numerous forms. From one side it could be described as a creation, while it could be described as a true from the other side. So multiplicity and numerosity are

existed due to the apparent sensation and the mind which failed to reach the truth. For this reason, those who believed in that faith, considered the world as the God's shadow. Moreover they considered it an imagination and fancy. The true existence is the God Himself and by Himself. This belief lead them to consider that all religions are true without any difference between religions which had been descended from the highest heaven or others. So All people worship God whether He, Glory Be To Him, transfigured in their pictures or in the pictures of all creatures.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He also denied that belief and damned those who called with it and considered them disbelievers as it includes false beliefs concerning Allah who, Glory Be To Him, had been raised over it, such as denying the creator and his characters, denying slaveish ceasing imposition, denying the variation between God and Servant and describing him, Glory Be To Him, with disability to expose this world. It also calls that Allah could be the whole things including all contradictions, denying obedience and disobedience and saying that all religions are trur. So He warned people from this false belief in many parts of his books.

C) Calling to drop the imposition behind those who are very close to Allah. i.e. they had not been asked to perform praying, pay the Zakat (poordue) and other orders imposed by Allah, Glory Be To Him. On the other hand they allow themselves to do all prohibited actions such as adultery, drinking alcoholic bevarages... etc.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He also denied that belief and considered all who called to it disbelievers and apostases. He didn't only denied that belief, but he also called those who are very close to Allah to perform worships sincerely and to abide strictly to God's orders while avoiding His forbiddens.

D) Performing worships in contradiction to God's statute (either in more or less) an example for excess worship is that they pray two kneels after dressing rags.

An example for less worship is that they avoided allowable actions aiming to be in deep devotion and piety such as ignoring marriage thinking that wifes may divert their attention far from God's route.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He denied and damned that belief because of its siandering againts the statuter and exaggeration towards Al-Sonah Al-Mohammadiyah which calls for simplicity.

So he opposed them in many parts of his books and writings.

E) Giving the periority to willings over knowledge Soufiah exaggerated in responding to their willings and desires so that they gave it the authority as a statuter with respect to its orders and forbiddens. Moreover, that matter became more